

LA NOTION DE FAIT PSYCHIQUE

ESSAI SUR LES RAPPORTS DU PHYSIQUE ET DU MENTAL

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS-LETTRES
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

ROBERT BLANCHÉ

Ancien Élève de l'École Normale Supérieure
Agrégré de Philosophie

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1934



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LA NOTION DE FAIT PSYCHIQUE

LA NOTION DE FAIT PSYCHIQUE

ESSAI SUR LES RAPPORTS DU PHYSIQUE ET DU MENTAL

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS-LETTRES
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

ROBERT BLANCHÉ

Ancien Élève de l'École Normale Supérieure
Agrége de Philosophie

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1934

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés
pour tous pays



A MONSIEUR LÉON BRUNSCHVIG

INTRODUCTION

i

La doctrine selon laquelle il existe une réalité mentale, opposée à la réalité physique par des caractères spécifiques, mais accessible comme elle, quoique d'une autre manière, à l'observation, comme elle soumise au déterminisme de la nature, et entrant ainsi, conjointement avec elle, dans la composition de l'univers, s'est trouvée liée étroitement à la conception d'une psychologie scientifique, telle qu'elle s'est constituée au cours du XIX^e siècle, comme science des faits de conscience et de leurs lois. On sait quelles difficultés fait naître cette doctrine, notamment sur le sujet des rapports entre les phénomènes physiques et les phénomènes psychiques. Après avoir tenté de les résoudre par toute une floraison d'hypothèses — théories de l'interaction, du parallélisme, du phénomène à double face, de la conscience-épiphénomène — les psychologues ont fini par renoncer à s'occuper de ce problème, en le renvoyant au philosophe. Peut-être le philosophe eût-il été en droit de faire remarquer que s'il y avait quelqu'un pour qui un tel problème pût cesser d'être métaphysique pour devenir strictement scientifique, c'était bien celui qui installait les faits de conscience sur le plan de l'existence phénoménale. En tout cas, il était à craindre que le philosophe n'eût pas plus de chances que le psychologue de résoudre le problème, s'il acceptait de lui la manière de le poser. Les embarras que créait l'idée d'une réalité mentale juxtaposée à la réalité physique invitaient tout naturellement à remettre en question

cette idée même. Mais comment eût-on pu contester l'existence des faits de conscience ? En le faisant, on ne s'attirait pas seulement le reproche de cultiver le paradoxe, on se couvrirait de ridicule en niant la possibilité d'une psychologie empirique au moment même où celle-ci était en plein développement.

Or depuis un quart de siècle, la situation s'est modifiée. Les difficultés dont nous parlions subsistent sans avoir reçu de solution. En revanche, la psychologie subit une crise de croissance. Des tentatives nouvelles se multiplient, sous lesquelles la conception classique d'une science des faits de conscience s'efface peu à peu. On ne trouverait guère aujourd'hui de psychologues qui acceptassent sans réserve de définir ainsi la psychologie : ils jugeraient la définition ou bien trop étroite, ou bien même tout à fait fausse. Le lien qui d'abord avait uni, d'une manière en apparence indissoluble, la psychologie scientifique et le réalisme psychologique, commence à se dénouer. Par là même la valeur du réalisme psychologique cesse de s'imposer aux esprits avec la force d'une évidence, et sa négation, bien qu'elle dérange encore nos habitudes de pensée, ne paraîtra plus aussi outrageusement paradoxale. Le moment semble donc favorable pour que le philosophe entreprenne d'examiner ce postulat de la psychologie classique.

Que la psychologie contemporaine tende à renoncer à ce postulat, cela ne suffit pas à rendre une telle enquête d'avance caduque. La dissociation du réalisme psychologique et de la psychologie scientifique est commencée, elle est encore loin d'être accomplie. Ce serait y aider que d'essayer de déceler les obscurités, les équivoques, les confusions d'idées, que recouvre la notion d'une réalité mentale susceptible de fournir un aliment à une physique de l'esprit. Pour justifier l'opportunité de notre travail, nous voudrions d'abord montrer par quelques exemples combien le réalisme psychologique,

s'il n'est plus affiché aussi ingénument que naguère, demeure cependant vivace dans la psychologie contemporaine.

Nous pourrions d'abord faire remarquer que plus d'un psychologue est resté fidèle à l'ancienne conception de la science des faits de conscience et de leurs lois. C'est ainsi que le volume d'introduction au *Cours de Psychologie* que publie M. Foucault continue à présenter la distinction traditionnelle des faits psychiques et des faits physiques¹, la définition de la psychologie comme science des faits de conscience ou des faits d'expérience interne², la symétrie de cette expérience interne avec l'observation sensible³, bref l'idée que l'univers se compose de deux espèces de réalités — ou du moins d'une réalité se manifestant sous deux aspects — dont l'une est l'objet de la physique et l'autre celui de la psychologie⁴. De même, en ouvrant, le 7 septembre 1926, le VIII^e Congrès International de Psychologie, M. Heymans⁵, après avoir rappelé les tendances récentes des psychologues à abandonner l'idée de lois mentales et à constituer une psychologie où le mental n'eût pas de place, voit là un accès passager de découragement, invite à reprendre « la voie royale de la psychologie », à envisager son champ de travail « sous l'angle de l'hypothèse du Parallélisme universel », et à rechercher

1. M. Foucault, *Cours de Psychologie*, t. I, *Introduction philosophique à la psychologie*, Paris, Alcan, 1926, p. 37-38.

2. *Ibid.*, p. 39-40, 51.

3. *Ibid.*, p. 57 : « On observe une perception ou une image comme on observe un animal, une plante ou un caillou ».

4. *Ibid.*, p. 177 : « L'analyse physico-chimique et l'analyse psychologique... s'appliquent à des objets différents, à des domaines différents de l'univers scientifiquement exploré ». P. 227 : « Le domaine de l'expérience externe et celui de l'expérience interne... sont en réalité deux mondes qui s'opposent l'un à l'autre ». Voir encore p. 158.

5. On trouvera la version française de son discours dans les *Archives de Psychologie*, t. XX, n° 78 (sept. 1926), p. 156-162.

les « faits mentaux susceptibles de rentrer dans les lois mentales »¹. Une attitude assez semblable se retrouve chez M. Claparède, qui rejette comme dénuées de valeur pratique pour le psychologue certaines définitions plus nouvelles, pour revenir à la définition traditionnelle du psychique « comme inétendu, comme non localisable dans l'espace, comme irréductible au mouvement, comme « intérieur » au sujet, comme subjectif, comme affecté de moitié — par opposition à la spatialité, à l'extériorité, à l'objectivité, à l'existence indépendante de nous des objets physiques, qui peuvent toujours être, en fin de compte, ramenés à des mouvements de la matière »². Faut-il encore rappeler combien les conceptions de Freud, qui ont si puissamment contribué à renouveler la psychologie, demeurent imprégnées de réalisme³ ?

Mais il serait trop facile de tirer argument de cas isolés. Laissant donc de côté les auteurs qui continuent à définir la psychologie, par opposition à la physique, comme la science des faits de conscience, tournons-nous vers ceux qui la conçoivent comme la science du comportement des organismes. Il y a plusieurs manières de l'entendre, mais toujours l'idée que cette appellation veut suggérer est celle d'une science qui, au lieu de s'opposer à la physique comme la science des phénomènes internes et spirituels à la science des phénomènes externes et matériels, se situe au contraire, par delà la biologie, dans le prolongement de la physique, portant

1. *Loc. cit.*, p. 162.

2. *Point de vue du psychologue et point de vue du sujet*, dans les *Archives de psychologie*, t. XXIII, n° 89 (avril 1931), p. 2-3. — Nous aurons occasion de revenir plus loin (p. 70, note) sur les idées exprimées par M. Claparède dans cet article.

3. M. Politzer (*Critique des fondements de la psychologie*, t. I, *La psychologie et la psychanalyse*, Paris, Rieder, 1928) l'a vivement reproché à Freud et a essayé de faire, dans ses théories, le départ entre les idées neuves et fécondes et les survivances réalistes de la psychologie classique

comme elle et comme toutes les sciences sur des faits accessibles à l'expérience collective. Une telle psychologie a-t-elle répudié le réalisme psychologique ? Il y a sans doute les *behavioristes* intransigeants. Mais justement la plupart des psychologues protestent contre la forme extrême du *behaviorisme* en l'accusant de nier paradoxalement l'existence des faits de conscience. A part quelques rares exceptions, la psychologie dite « objective » admet donc bien elle aussi que la réalité physique se double d'une réalité mentale, dont les traits caractéristiques restent toujours l'intériorité et la subjectivité. C'est en effet parce que cette réalité mentale ne tombe pas sous l'expérience sensible et objective, parce qu'elle ne peut être insérée dans le réseau spatial, qu'on préconise pour l'atteindre une méthode indirecte. La méthode a changé, le but dernier est demeuré le même. Pour se présenter comme une simple extension de la biologie, la psychologie du comportement n'en prétend pas moins ne rien laisser échapper de l'objet de la psychologie classique, et étendre son domaine jusqu'aux opérations intellectuelles. A travers le comportement, c'est donc bien, en fin de compte, l'activité mentale qu'on se propose essentiellement d'étudier, et l'on ne se fait pas faute de la concevoir de la façon la plus réaliste. Pour s'en convaincre, il suffit de lire le petit ouvrage où M. Piéron, qui nous paraît actuellement en France le représentant le plus qualifié de la psychologie « objective », a exposé les grandes lignes de cette psychologie. On y verra que la notion traditionnelle de « faits de conscience » conçus comme « internes » demeure si vivace, que l'auteur ne serait pas très éloigné de les mettre sur le même plan que les phénomènes physiologiques qui se cachent à l'« intérieur » de l'organisme¹.

1. *Psychologie expérimentale*, Paris, Colin, 1927. P. 25, M. Piéron parle de « phénomènes de pensée suscités par un événement extérieur et qui impliquent une conduite particulière, mais dont la nature exacte

On y verra encore comment la conception d'une psychologie du comportement, très claire lorsqu'il s'agit des réactions élémentaires avec lesquelles on ne quitte pas le déterminisme biologique, s'obscurcit lorsqu'on arrive aux « réactions intellectuelles » : elle s'infléchit alors dans le sens de la psychologie classique et restaure l'idée d'un « déterminisme mental »¹. Même dans la psychologie du comportement, le réalisme psychologique subsiste donc, au moins à l'état latent.

échappe à l'observation directe, tout comme une sécrétion testiculaire ou surrénale : il faut que ces phénomènes se traduisent en réactions spécifiques, verbales presque toujours, pour qu'on puisse les suivre ; sinon on doit les reconstituer d'après les modifications ultérieures du comportement (comme dans les essais de « divination » de pensée) ». P. 50, il va jusqu'à prendre presque à la lettre le qualificatif d'*interne* appliqué aux phénomènes psychiques : « Il arrive que le processus affectif soit suscité par un stimulus interne, d'ordre associatif et intellectuel ou d'ordre physiologique... Des états... [affectifs]... résultent de quelque idée venue à l'esprit, d'une modification vasculaire, ou de l'action de substances chimiques ».

1. *Ibid.*, p. 162. Traitant des opérations intellectuelles, M. Piéron étudie d'abord la pensée ordinaire qu'il décrit, selon les vues de Mach et de Rignano, comme une suite d'expériences mentales, puis la pensée créatrice dans l'invention, qui échappe à l'investigation expérimentale, mais pour laquelle on peut extrapoler et à laquelle on peut étendre le « déterminisme mental mis en évidence » dans le premier cas (*ibid.*). Ou bien l'expression d'*expérience mentale* n'a que la valeur d'une métaphore, et alors il n'y a pas de « déterminisme mental mis en évidence », ou bien, si on la prend à la lettre, on est ramené en plein dualisme réaliste du physique et du mental. Et il est à peine nécessaire de faire remarquer l'équivoque du mot de *comportement*, qu'on prend tantôt au sens étroit pour justifier l'idée d'une psychologie « objective », tantôt comme ici au sens large pour pouvoir conserver au domaine de la psychologie l'étude de l'activité intellectuelle. La gêne qui résulte de cette juxtaposition de deux psychologies hétérogènes se manifeste p. ex. à la p. 143 : « un souvenir, déclare M. Piéron, consiste toujours en la fixation d'un lien associatif, qui permet à une réaction de se produire à l'occasion d'une excitation donnée, réaction verbale quand je prononce un nom à la vue d'une image, réaction évocatrice quand je me représente une figure (réaction graphique si j'en esquisse le dessin) en entendant un nom ». On remarquera l'expression de *réaction évocatrice*, avec la curieuse spécification de la parenthèse.

Rien peut-être ne montre mieux la survivance de ce réalisme dans la psychologie contemporaine que la nature des réserves qui sont constamment formulées par la majorité des psychologues à l'adresse de la forme intransigeante de la psychologie du comportement. On fait remarquer que l'étude du comportement pur et simple, abstraction faite de sa signification, n'aurait rien de commun avec ce qu'on a coutume d'entendre par le mot de psychologie. Mais on ajoute que seul le recours à l'introspection permet de donner un sens à un comportement. Le sens du comportement est donc pris pour une réalité mentale cachée derrière la réalité matérielle du comportement lui-même, et révélée directement au seul sujet. La dualité de la réalité et de la pensée se transforme ainsi en ce dualisme *ontologique*¹ du physique et du mental, caractéristique du réalisme psychologique contemporain. De ce genre d'arguments et de cette transposition, chacun trouvera facilement des exemples. Nous en emprunterons un à un court article où M. Ch. Blondel revendique la « vie intérieure » comme l'objet authentique de toute psychologie, fit-elle profession de n'étudier que le comportement. « Les psychologies du comportement, écrit-il, ne font peut-être pas abstraction, aussi complètement qu'elles le souhaitent, de la conscience et de ses états. Si, parmi les comportements, elles comptent le comportement verbal, il va de soi qu'elles entendent par là un comportement verbal intelligible... Mais les mots que nous employons n'ont de sens pour nous, ils n'en ont un pour nos auditeurs qu'à condition

1. Nous demandons la permission de désigner ainsi, quand nous l'opposerons au dualisme de l'objet connu et du sujet connaissant que nous appellerons *épistémologique*, toute doctrine qui compose la réalité de deux sortes d'êtres, matériels et spirituels, soit qu'elle les conçoive comme substances, soit qu'elle y voie seulement des phénomènes : car pour transposer la dualité du physique et du mental sur le plan des phénomènes, on n'en continue pas moins de les concevoir comme deux espèces d'êtres.

d'être les signes de tout un jeu d'expériences que force est bien tout de même de qualifier de mentales, et, pour comprendre ce qu'on nous dit et même ce que nous disons, il faut que nous fassions, plus ou moins délibérément et consciemment, un retour sur nous-mêmes qui ressemble beaucoup à de l'introspection »¹. Et il conclut que toute œuvre psychologique doit en fin de compte aboutir à une « référence nécessaire à l'expérience intérieure », donnant comme exemple particulièrement caractéristique les études de M. Lévy-Bruhl qui, en analysant la « pensée » des primitifs, nous informerait ainsi de leur « vie intérieure »². Ou nous nous trompons fort, ou cette assimilation de la pensée et de la vie intérieure, de l'intellection et de l'introspection, n'est qu'une forme un peu plus subtile de la confusion, favorisée d'ailleurs par le double sens du mot de *réflexion*, que font les élèves qui abordent la psychologie quand ils prennent pour un cas d'*introspection* la *méditation* du philosophe ou du mathématicien, pour la contemplation d'une réalité mentale l'activité même de l'esprit³.

Nous avons jusqu'ici laissé de côté le cas des *behavio-*

1. Ch. Blondel, *Vie intérieure et psychologie*, dans le périodique *Le Livre* (Paris, Alcan), février 1931, p. 4, A et B.

2. *Ibid.*, B.

3. Voici un autre exemple caractéristique de la même confusion : « Nous nous trouvons, par notre nature même, en quelque sorte à califourchon entre deux mondes : le monde extérieur, composé d'objets matériels et d'événements physiques, et le monde intérieur, composé de pensées et de sentiments. Suivant les moments et les besoins, nous faisons d'une manière plus exclusive de l'introspection ou de l'extrospection. Tantôt nous avons besoin de savoir ce qui se produit autour de nous, tantôt nous cherchons à nous replier sur nous-mêmes pour réfléchir... Certains d'entre nous sont plutôt portés vers le monde extérieur, d'autres vers le monde interne. C'est ce qui constitue, dans les sciences par exemple, les deux grandes familles d'observateurs et de théoriciens » (Binet, *Les idées modernes sur les enfants*, Paris, Flammarion, 1910, p. 265).

ristes qui sont assez intrépides pour aller jusqu'à nier l'existence des faits de conscience. Ceux-là du moins n'ont-ils pas répudié ainsi le réalisme psychologique ? Après ce que nous venons de dire, on comprendra comment nous pouvons, sans rechercher le paradoxe, soutenir qu'au contraire cette négation même, au sens où ils l'entendent, en est une nouvelle manifestation. Pour les *behavioristes* aussi bien que pour leurs adversaires, la négation ou l'affirmation de la réalité psychique ne se distingue pas de la négation ou de l'affirmation de la spiritualité de la pensée. Toute la controverse se réduit alors à se demander si l'activité de la pensée peut se ramener à une activité corporelle, notamment à des mouvements d'articulation esquissés¹, ou si elle consiste en une série de phénomènes spécifiquement mentaux, irréductibles à des phénomènes physiques. Maintenant, que les démarches de la pensée soient assimilables à des phénomènes de la nature, c'est une chose sur laquelle on n'a point l'idée, de part ni d'autre, d'élever le moindre doute, le point litigieux étant seulement de savoir si ces phénomènes sont physiques ou psychiques. Là serait pourtant toute la question, l'assimilation des pensées à des phénomènes naturels étant justement l'essence du réalisme psychologique. Disons-le tout de suite, l'opposition des *behavioristes* et des partisans de la conscience est une fausse alternative où nous entendons bien ne pas nous laisser enfermer, rejetant aussi bien la négation de la pensée que l'affirmation d'une réalité mentale. Mais la seule manière d'y échapper, c'est précisément d'abandonner le postulat réaliste. Posez que la pensée est une réalité, la question ne sera plus que de savoir si cette réalité est physique et saisissable par les sens dans une expérience objective, ou psychique et saisissable par

1. J. B. Watson, *Behaviorism*, 2^e éd., London, Kegan Paul, 1931, chap. X et XI, p. 224-268.

introspection dans une expérience strictement subjective. Dès lors, vous ne pourrez vous soustraire aux difficultés de la dernière thèse qu'en tombant dans l'absurdité de la première. Rejetez au contraire le postulat réaliste, dissociez les deux idées de pensée et de réalité, et vous pourrez donner raison à la fois au *behavioriste* lorsqu'il nie l'existence de phénomènes mentaux spécifiques, et à ses adversaires lorsqu'ils soutiennent que le mot de pensée désigne autre chose que de simples phénomènes physiques. Nous nous expliquerons sur ce point dans le cours de notre essai. Nous voulions seulement signaler ici comment la controverse qui s'est instituée au sujet du *behaviorisme*, n'ayant de sens que par l'adoption du postulat réaliste, témoigne de l'égale persistance de ce postulat dans les deux camps. Tenter, comme nous allons le faire, la critique de ce postulat, essayer de montrer que la possibilité de recherches psychologiques n'est point liée à l'existence de faits mentaux spécifiques, ce ne sera donc pas, eu égard à l'état actuel de la psychologie, une entreprise superflue¹.

1. Il est à peine nécessaire de préciser que, si même il nous arrive pour abrégé d'appeler *psychologues* les auteurs qui admettent le réalisme psychologique, notre étude n'est nullement dirigée contre la psychologie elle-même, mais seulement contre une certaine thèse dont la psychologie classique était restée solidaire sans en voir le caractère métaphysique, et dont la psychologie actuelle aurait, croyons-nous, tout intérêt à se détacher. Il ne faut pas oublier que l'affirmation de la légitimité d'une psychologie scientifique limitée à l'étude des phénomènes n'était à l'origine que l'envers de la négation d'une psychologie métaphysique prétendant prouver par l'observation intérieure la substantialité de l'âme. Cette négation conserve aujourd'hui toute sa force. Mais l'alternative du substantialisme et du phénoménisme que les psychologues classiques se complaisaient à établir est aussi fausse que l'est, à l'intérieur du phénoménisme, celle que fait naître la discussion du *Behaviorisme*, et précisément pour la même raison. Qu'il s'agisse en effet de réalité substantielle ou de réalité phénoménale, c'est toujours, dans un cas comme dans l'autre, à une conception réaliste de l'esprit qu'on a affaire, et c'est cette conception même qui, puisqu'elle impose de choisir entre des thèses opposées et également embarrassantes, devrait d'abord être mise en discussion. A l'alternative

Mais il ne suffit pas, pour l'opportunité de notre tentative, que l'immense majorité des psychologues ressente, plus ou moins obscurément, à la fois la nécessité et la difficulté de se débarrasser du réalisme psychologique classique. Encore faut-il que, de leur côté, les philosophes contemporains n'aient à leur proposer, sur les rapports du physique et du mental, aucune hypothèse nouvelle susceptible de surmonter le dualisme psycho-physique traditionnel. Or depuis une trentaine d'années s'est développé, dans le monde philosophique anglo-américain, un vif mouvement de réaction contre le dualisme¹ et un immense effort pour construire une forme de monisme où l'opposition du physique et du mental, au lieu d'être interprétée comme un dualisme entre choses spécifiquement distinctes, s'expliquât par une dualité de points de vue sur des éléments neutres homogènes. Le monisme neutre des néo-réalistes prétend ainsi supplanter le dualisme psycho-physique, devenu caduc. Resterait à savoir si cette prétention est justifiée, et si l'hypothèse nouvelle marque un progrès appréciable par rapport à l'ancienne. Les quelques remarques que nous avons faites jusqu'ici nous invitent déjà à en douter, car elles nous orientent dans une direction diamétralement opposée à celle où s'engagent les néo-réalistes. Si elles sont justifiées, s'il est vrai que les

du substantialisme et du phénoménisme, qui demeure sur le plan du réalisme, c'est, encore une fois, celle du réalisme et de son contraire qu'il faut substituer.

1. En relation d'ailleurs avec le mouvement de réaction contre la psychologie introspective. Le lien entre le « monisme neutre » des néo-réalistes et la négation de la conscience chez les *behavioristes* se manifeste, p. ex., dans l'ouvrage de M. Russell, *The analysis of mind*, 1921, tr. fr., Paris, Payot, 1926. Cf. aussi la communication de M. Perry à la Société française de Philosophie (séance du 26 janvier 1922; *Bulletin*, XXII^e année, n° 1, janv. 1922) sur les *Applications philosophiques du « behaviorism »*.

principales difficultés du dualisme psycho-physique dérivent du réalisme qui lui est sous-jacent, il est à craindre qu'une philosophie qui commence par poser le réalisme comme dogme fondamental se condamne par là même à retrouver des difficultés analogues, ou même à retomber finalement, d'une manière plus ou moins déguisée, dans ce dualisme qu'elle se flattait de surmonter. Qu'en fait les néo-réalistes soient ainsi ramenés malgré eux à la doctrine même qu'ils se proposaient de remplacer, c'est ce qui a été bien mis en lumière dans l'important ouvrage que M. Lovejoy a consacré à l'étude critique des efforts qu'ont tentés les défenseurs du nouveau monisme¹, et c'est aussi ce qui ressortira, nous l'espérons, de l'analyse des deux doctrines que nous avons choisies pour les examiner, à titre d'exemples, à la fin du présent volume². L'échec du monisme neutre à apporter une conception satisfaisante des rapports du physique et du mental nous autorise donc à essayer une autre hypothèse, en même temps qu'il nous confirme dans l'idée que la source des difficultés que soulève ce problème doit être cherchée dans le réalisme lui-même.

Répudier le réalisme, c'est se ranger du côté de ceux que la tradition philosophique appelle *idéalistes*. Mais il faut prendre garde que parmi les doctrines que recouvre ordinairement le nom d'idéalisme, il s'en trouve une

1. A. O. Lovejoy, *The Revolt against dualism, an inquiry concerning the existence of ideas*, London, Allen and Unwin, 1930. — Ajoutons que nous ne souscrivons nullement aux conclusions que M. Lovejoy tire de son enquête : car pour lui l'alternative se joue entre le monisme et le dualisme, le réalisme restant hors du débat. Et l'« idéalisme » qu'il rejette (v. p. ex. p. 260, 265-266, 269, 304) est assurément à rejeter, car il ne s'agit là, comme il arrive généralement à la notion que s'en forment les néo-réalistes, que d'un réalisme psychologique moniste : v. ci-après.

2. Nous avons renvoyé en appendice, afin de laisser plus d'aisance à l'exposé de notre propre thèse dans le corps de notre travail, la confrontation avec la nôtre de la théorie néo-réaliste sur les rapports du physique et du mental.

que nous ne pouvons, pour notre part, qualifier autrement que de réaliste. Nous avons parlé en effet d'un postulat réaliste commun au *behaviorisme* et au dualisme psycho-physique classique, parce que les deux doctrines sont d'accord pour situer la pensée sur le plan de l'existence : or tel est aussi le cas de l'« idéalisme » d'un Berkeley. Peu importe ici qu'on réduise les phénomènes mentaux à des phénomènes physiques, ou qu'on établisse entre eux une différence de nature, ou qu'enfin on réduise les phénomènes physiques à des phénomènes mentaux : dans les trois cas, la pensée se trouve également ramenée au rang des choses, dans les trois cas la philosophie à laquelle nous avons affaire est une philosophie réaliste, au sens où nous entendons ce terme. C'est dire que nous ne pouvons attacher aucun sens à la notion d'un *idéalisme ontologique*, et qu'en situant notre thèse dans le courant idéaliste, nous nous référons seulement à un *idéalisme épistémologique* tel que celui qui est issu de la critique kantienne de la connaissance. Mais il importe, au seuil de cet examen, de signaler une singulière méprise que l'on a plus d'une fois commise au sujet de ce dernier. Si nous le faisons, ce n'est pas seulement pour nous garder d'y tomber, c'est aussi parce qu'elle nous offre un nouveau témoignage de la facilité avec laquelle l'esprit se laisse aller au réalisme¹. Il s'agit de la curieuse confusion par laquelle l'idéalisme épistémologique, qui implique le rejet du réalisme psychologique, est identifié à ce réalisme lui-même : comme si l'essence de l'idéalisme était de réduire toute existence à l'existence mentale. Et certes, telle était bien la signifi-

1. L'on sait que, chez Kant lui-même, l'idéalisme transcendantal n'a réussi que lentement et péniblement à évincer le réalisme psychologique dont il impliquait pourtant la négation. Le récent ouvrage de M. Lachière-Rey, *L'Idéalisme Kantien*, Paris, Alcan, 1931, incite même fortement à croire que c'est dans cette lutte qu'il faudrait voir le véritable drame de la pensée kantienne à partir de la constitution de la Critique.

cation de l'idéalisme empirique de Berkeley, car les *idées* auxquelles Berkeley ramène l'existence des choses sont à leur tour conçues comme des choses mentales, non comme des actes d'intellection. Mais continuer à traiter de même l'idéalisme moderne, c'est faire soupçonner qu'on a du mal à voir la différence qui sépare Kant de Berkeley, et qu'on est soi-même enclin à situer l'activité de la pensée sur le plan de l'existence mentale, côte à côte avec les images en quoi se résolvent les « idées » des empiristes anglais. On se moque à bon droit de Cousin lorsque, prenant la raison pour une donnée qui « tombe sous l'œil de la conscience »¹, il attribue par suite aux constructions de cette raison la certitude des faits d'expérience, transformant ainsi la psychologie en science universelle et même en ontologie expérimentale². L'erreur qu'on commet est-elle cependant si différente de la sienne, lorsqu'on en vient encore aujourd'hui à une interprétation psychologique du kantisme, où les formes *a priori* régissent la pensée à la manière de lois naturelles, où la connaissance qui résulte de l'activité de l'esprit fonctionnant selon ces normes fait figure de réalité psychique amenée à l'existence par

1. *Fragments philosophiques*, Préface de la 2^e édition (1833); 3^e éd., Paris, Ladrangé, 1838, t. I, p. 18.

2. « Il faut ou révoquer en doute l'autorité de la conscience en elle-même, ou admettre intégralement cette autorité pour tous les faits attestés par la conscience. La raison n'est ni plus ni moins réelle et certaine que la volonté et la sensibilité; sa certitude une fois admise, il faut la suivre partout où elle conduit rigoureusement, fût-ce même à travers l'ontologie » (*Fragm. phil.*, Préface de la 1^{re} éd. (1826); 3^e éd., t. I, p. 56). « Si tout fait de conscience contient toutes les facultés humaines, la sensibilité, l'activité libre et la raison, le moi, le non-moi et leur identité absolue; et si tout fait de conscience est égal à lui-même, il en résulte que tout homme qui a la conscience de lui-même possède et ne peut pas ne pas posséder toutes les idées contenues nécessairement dans la conscience. Ainsi tout homme, s'il se sait, sait tout le reste, la nature et Dieu en même temps que lui-même » (*Ibid.*, p. 77). Cf. *Du fait de conscience*, *ibid.*, p. 248 : « La philosophie est toute faite, car la pensée de l'homme est là ».

le jeu d'un déterminisme mental, et dont rien ne garantit l'accord avec la réalité physique ? Il y a certaine histoire de lunettes bleues, qu'on croyait reléguée dans le bric-à-brac scolaire, que l'on s'étonne de retrouver chez un philosophe comme M. Russell¹. Il arrive bien souvent aux néo-réalistes, quand ils soulèvent des objections contre l'idéalisme, de se tromper complètement d'adresse, leurs objections portant exactement contre un réalisme psychologique à tendances subjectivistes, lequel n'est qu'une caricature de l'idéalisme, un idéalisme interprété selon l'esprit du réalisme : rien d'étonnant que cette transposition se révèle inconsistante, et l'idéaliste peut ici s'accorder avec son adversaire pour repousser pareille conception. Si l'on se reporte par exemple aux critiques que M. Russell, exposant son « réalisme analytique » à la *Société française de philosophie*², formule à l'égard de l'idéalisme, on verra que celui-ci pourrait reprendre à son compte toutes les propositions par lesquelles M. Russell s' imagine l'accabler. « Les lois de la logique, déclare-t-il,... quoiqu'on ait coutume de les appeler « lois de la pensée », sont des lois aussi objectives, portant aussi peu sur le mental, que la loi de la gravitation ». « L'idéalisme, si on le prend au grand sérieux, mène à la conclusion que ce qu'on appelle « vérité *a priori* » n'est qu'illusion : c'est ce que l'on ne peut s'empêcher de croire, mais ce n'est pas ce qui subsiste en effet ». L'idéalisme se réfute lui-même, « parce qu'il mène à un regrès vicieux, puisque, si l'existence dépend de la connaissance, l'existence de la connaissance dépend de

1. *L'importance philosophique de la logistique*, *Rev. de métaph.*, t. XIX, n° 3, mai-juin 1911, p. 289. Cf. dans le *Bulletin* cité à la note suivante : le monde des idées mathématiques « n'est pas assujéti aux variations subjectives qu'on aurait à craindre en acceptant une théorie psychologique telle que celle de Kant » (p. 54).

2. Séance du 23 mars 1911 : *Bulletin*, 11^e année, n° 3, 1911, p. 53 et suiv. Les textes que nous allons citer se trouvent aux p. 58 à 60.

la connaissance de la connaissance, et ainsi de suite ». L'idéalisme entraîne la conclusion que les mathématiques sont complètement erronées : « Prenons par exemple la proposition que $2 + 2 = 4$. Selon les idéalistes, cette proposition exprime une loi de la pensée : c'est-à-dire qu'on sera toujours forcé de croire qu'il y a 4 choses lorsqu'il y en a 2 et 2, quoiqu'en effet il puisse arriver qu'il y en ait 5 ou 3, ou plutôt que, à part l'esprit, les choses n'ont pas de nombre du tout. Or il est évident que le contenu de ce qu'on croit quand on croit que $2 + 2 = 4$ n'est pas que l'esprit a une certaine propriété ; donc si $2 + 2 = 4$ est une loi de la pensée, c'est une loi qui nous force à croire ce qui peut bien être faux ». Avec cette seule différence qu'il ne reconnaîtrait pas pour siennes les thèses qu'on lui prête, un idéaliste rationaliste ne dirait pas autre chose, car sa thèse se situe exactement aux antipodes de ce psychologisme. Et M. Russell conclut : « La mathématique pure est composée de propositions qui ne contiennent aucun constituant actuel, ni psychologique comme disent les idéalistes, ni physique comme disent les empiristes. Il y a deux mondes, celui de l'existence et celui de l'essence ; la mathématique pure appartient au monde de l'essence. L'erreur capitale de l'idéalisme consiste à vouloir trouver pour le monde de l'essence une place en dedans du monde de l'existence, à savoir dans l'esprit ». Situer la vérité dans le monde de l'existence, en faire une réalité mentale, c'est une thèse qui nous paraît mériter proprement le nom de réalisme psychologique, et c'est une thèse à quoi répugne l'idéalisme rationnel. La confusion de ces deux thèses opposées, la facilité avec laquelle on interprète la seconde en fonction de la première, révèle la force de ce qu'on ne peut appeler autrement que le *préjugé* réaliste. En employant ce mot, nous ne cherchons pas à insinuer que toute philosophie réaliste demeure en deçà de l'idéalisme comme la pensée de

l'enfant en deçà de celle de l'adulte. Nous voulons simplement écarter d'avance, comme nulle et non avenue, toute critique de l'idéalisme qui ne dépasserait pas le point de vue de ce réalisme spontané. Que les critiques de ce genre ne soient pas rares, voilà qui montrerait encore l'opportunité d'une tentative pour dénoncer les difficultés du réalisme lorsqu'il s'applique à une conception de l'esprit et de ses rapports avec la matière.

Il serait inutile de multiplier des exemples de la confusion que nous venons de signaler. On nous permettra cependant d'en donner un autre et de l'analyser avec quelque détail, car, cette fois, ce n'est pas seulement une négation de l'idéalisme qu'elle a pour effet de frapper de discrédit, mais un effort positif pour résoudre le problème même qui forme le centre de notre propre travail, celui des rapports du physique et du mental. Dans son livre sur *L'âme et le corps*¹, Binet parle tantôt le langage du dualisme épistémologique par lequel on accède à l'idéalisme, tantôt celui du dualisme psychophysique avec lequel on s'installe en plein réalisme, et de ce mariage inconsidéré est née une théorie vraiment monstrueuse. L'idée centrale de l'ouvrage, à laquelle nous souscririons volontiers, est bien la critique du dualisme ontologique du physique et du psychique, et le propos de lui substituer, pour définir la matière et l'esprit, la dualité épistémologique de l'objet connu et de l'acte de connaître. « Nous ne connaissons pas autre chose que des sensations, déclare Binet ; il est donc impossible de faire une distinction entre la nature physique et l'objet de connaissance contenu dans toute sensation. La ligne frontière du physique et du moral ne peut

1. Paris, Flammarion, 1905. Voir aussi sa communication à la *Société française de Philosophie*, séance du 22 décembre 1904 : *Bulletin*, 5^e année, n° 3, 1905, p. 73 et suiv. Sauf indication contraire, nos citations sont faites d'après le livre, à la fin duquel est reproduite la majeure partie du texte du *Bulletin*.

pas passer par là, puisqu'elle séparerait des faits identiques »¹. Ceux-là sont donc dans l'erreur qui, comme le font souvent les physiologistes, mettent un abîme entre les modifications cérébrales et les sensations, puisque les premières se résolvent en sensations², puisque, plus généralement, la sensation en tant qu'objet de connaissance se confond avec les propriétés de la nature physique³. C'est à l'intérieur de la sensation que doit s'opérer la coupure, et elle s'établira entre l'objet de connaissance et l'acte de connaissance, entre le contenu de la sensation et la conscience de ce contenu : c'est là la distinction la plus générale qu'on puisse tracer dans le domaine de nos connaissances⁴, et que Binet cherche à appliquer à l'image, à l'idée, à l'émotion, au sentiment de l'effort⁵. Il précise bien que cette distinction ne doit pas être entendue au sens ontologique : « Nous disons que la matière est le quelque chose qui est senti ; mais nous ne disons pas, par amour de la symétrie, que l'esprit est le quelque chose qui sent. Nous avons employé une formule plus prudente et, je crois, plus juste, qui met l'esprit dans le fait de sentir. Répétons encore, au risque de paraître subtil : l'esprit est l'acte de conscience, ce n'est pas un sujet qui a conscience »⁶. Jusqu'ici, la thèse semble nettement orientée dans le sens du dualisme épistémologique. Déjà cependant les raisons qui lui font rejeter la notion d'un sujet connaissant témoignent que Binet n'a pas l'idée qu'on puisse concevoir celui-ci autrement que comme une substance, et cette persistance d'imaginaires réalistes éveille quelque

1. P. 71 ; cf. p. 272 (ou *Bull.*, p. 78).

2. P. 71-75.

3. P. 65-66 ; p. 271 (ou *Bull.*, p. 77-78).

4. P. 69-70 ; p. 270 et 273 (ou *Bull.*, p. 77 et 78-79).

5. P. 76-97.

6. P. 273-274 (ou *Bull.*, p. 79). Cf. p. 99 et suiv.

méfiance¹. De fait, si l'on essaie de préciser la thèse centrale de Binet en recourant au reste de son livre, on retombe en plein dans le réalisme dualiste habituel, de sorte que la thèse perd toute portée et même toute signification. En quoi consiste d'abord cet acte de connaître par quoi Binet définit l'esprit ? On s'aperçoit vite que cet acte n'est pas plus *actif* que ne l'est un mouvement de la matière : comment en serait-il autrement pour qui réduit l'idée à l'image, explique l'universalité et la nécessité de certains jugements par des associations non démenties, assimile le raisonnement à un mécanisme mental² ? L'opposition du contenu et de l'acte n'a pas de sens dans une philosophie empiriste, dont l'essence est de ne reconnaître que le donné, ce qui a pour résultat de ramener l'acte lui-même à un certain contenu. Aussi Binet ne craint-il pas d'appeler les actes de connaissance des *phénomènes* de conscience³, et en vient-il à établir « une opposition entre des phénomènes qui sont des cailloux, des morceaux de fer, des mottes de terre, des cerveaux, — et d'autres phénomènes qu'on appelle des états de conscience »⁴. L'*acte* de connaître n'est qu'un *état* de conscience, l'opposition du contenu sensible et de l'acte de pensée ne signifie pour Binet rien de plus que l'opposition traditionnelle entre les objets physiques et les faits de conscience⁵. Bien entendu, la transposition

1. *Ibid.* Voir aussi la manière grossièrement réaliste dont il se représente l'idéalisme kantien, p. 111-112.

2. P. 76-88 ; p. 119-120 ; p. 174 et suiv. Cf. p. 120-121 : « Ce qui paraît le plus probable, c'est que la conscience éclaire, révèle, mais n'agit pas... On en arrive donc tout naturellement à ne voir dans l'intelligence qu'une conscience inactive... Si subtil que devienne l'objet qu'elle contemple, elle ne sort pas de son attitude contemplative, et la connaissance n'est qu'une conscience ».

3. P. ex. p. 195.

4. P. 69.

5. La confusion de la notion d'esprit se reflète, comme il est naturel, dans la définition inconsistante que donne Binet de la psychologie,

réaliste de l'acte de connaissance entraîne, par symétrie, une transposition analogue pour l'objet connu, comme la phrase qu'on vient de lire l'indique déjà assez clairement. Et en parlant de sa conception réaliste de la matière, nous ne nous référons même pas au réalisme de la chose en soi, que Binet pose comme cause inconnaissable de la sensation¹, nous songeons simplement à la manière dont il conçoit la réalité physique phénoménale. Sa thèse centrale l'avait identifiée à la sensation, ou plus précisément au contenu de la sensation opposé à l'acte de la connaissance ; mais comme cet acte est maintenant assimilé au traditionnel « état de conscience », on ne peut rien faire du contenu si ce n'est de l'identifier à la réalité physique, au sens ordinaire du terme. Binet n'y manque pas ; plus exactement, il lui arrive de l'identifier à cette partie du monde physique qu'est un mouvement cérébral : « La sensation est le phénomène qui se produit et qu'on éprouve, lorsqu'un excitant vient d'agir sur un de nos organes des sens. Ce phénomène se compose donc de deux parties : une action exercée du dehors, par un corps quelconque, sur notre substance nerveuse ; et ensuite, le fait de sentir cette action »². Il nous semble bien que pareille manière d'opposer le physique et le mental ne se distingue guère de celle que Binet reproche par ailleurs aux physiologistes. L'impression sera confirmée si nous examinons comment Binet pose le problème de l'union de l'esprit et du corps. Selon lui, les principales difficultés de ce problème « proviennent de ces deux faits, qui semblent incompatibles : d'une part, notre pensée est conditionnée par un certain mouvement intra-cérébral de molécules et d'atomes, et

p. 167-181; voir particulièrement la première et la dernière de ces pages.

1. Livre I.

2. P. 59.

d'autre part cette même pensée n'a point conscience de ce mouvement moléculaire... Comment se fait-il que notre conscience ignore cet événement physiologique dont elle dépend, et se porte vers l'objet lointain comme si elle jaillissait en dehors de notre système nerveux ? »¹. On voit que nous n'exagérons point en déclarant que la thèse maîtresse de Binet est dénuée de toute portée et même de toute signification, puisqu'elle ramène finalement à la distinction traditionnelle à laquelle elle paraissait s'opposer, puisqu'elle conduit à énoncer le problème des rapports de l'esprit et du corps dans les mêmes termes où le formulerait le réalisme dualiste inhérent à la psychologie classique². Qu'un auteur ait pu ainsi retomber dans l'ornière du dualisme psycho-physique après avoir défini l'esprit par l'activité de la connaissance et l'avoir ainsi distingué à la fois d'un sujet substantiel et de tout contenu phénoménal, voilà qui serait sans doute inexplicable si le réalisme ne s'était imposé à lui

1. P. 283-284 (ou *Bull.*, p. 84). Cf. p. 244-251.

2. Après cela, on s'étonnera moins de lire chez Binet des phrases comme celle-ci : « La lumière est produite par une excitation du nerf optique, elle ne brille que dans notre cerveau » (p. 23). Ou encore cette déclaration stupéfiante par laquelle il terminait sa communication à la *Société française de Philosophie* : « Ayant établi qu'il n'existe point une double série de phénomènes parallèles, mais une seule série, qui est physique, nous sommes amenés logiquement par cette conception moniste à donner à la conscience une place dans la série physique, et par conséquent à la soumettre à cette loi physique d'après laquelle rien ne se crée, rien ne se perd dans la matière » (*Bull.*, p. 86). Binet s'est-il finalement aperçu que la juxtaposition d'une conception moniste des phénomènes à une conception phénoméniste de l'esprit avait pour conséquence évidente d'assimiler l'esprit à la matière, et qu'en intégrant ainsi la conscience dans la série physique il reniait sa distinction fondamentale ? Toujours est-il que le passage qui contient ce texte a été coupé dans *L'Ame et le corps*. Mais on trouverait dans ce livre, et par exemple dans la définition de la psychologie (p.¹ 167 et 181), des textes qui vont dans le même sens. Dans sa communication, Binet avait d'ailleurs précisé que l'idée que « la conscience représente une dépense d'énergie » était pour lui une conviction dont l'exactitude lui paraissait presque certaine (*Bull.*, p. 86).

avec toute la force d'un préjugé. C'est parce qu'il nous donnait un exemple particulièrement frappant de ce préjugé, et parce qu'il le donnait en s'appliquant au problème même que nous nous proposons de traiter, que nous avons jugé opportun de faire ici mention de son étude.

En résumé, s'il convient, comme nous le disions plus haut, de libérer la psychologie de la thèse du réalisme psychologique, c'est-à-dire de l'affirmation qu'il existe une réalité mentale spécifique, cette première dissociation nous paraît elle-même solidaire d'une seconde, qui devrait cette fois s'opérer dans la notion confuse de réalité mentale pour séparer les deux idées d'*esprit* et de *réalité*. Ainsi s'expliqueraient, et le caractère illusoire d'une psychologie conçue comme une physique de l'esprit, et la division qui tend spontanément à s'établir entre deux sortes de psychologies, dont l'une est une science de la nature mais n'a pas affaire au mental, dont l'autre étudie l'esprit mais diffère profondément des sciences naturelles. Or, cette dissociation de l'esprit et de la réalité, nous la trouvons faite dans cette forme d'idéalisme qui se fonde sur la critique de la connaissance. Expliquant l'objectivité du réel par les lois que la pensée impose aux phénomènes, l'idéalisme rationnel distingue par là même l'activité intellectuelle à la fois du donné sensible sur quoi elle s'exerce, et de l'univers objectif qu'elle s'efforce de construire. Il se garde ainsi de confondre l'ordre de la pensée et l'ordre de l'existence et de ramener l'esprit à une sorte de réalité, comme le fait ce réalisme de l'idée qu'on nomme l'idéalisme empirique. Nous n'avons eu par conséquent qu'à nous laisser porter par ce courant idéaliste. C'est dire que nous ne prétendons point à l'originalité pour les idées directrices de notre travail¹. Il nous restait seulement une double

1. Nous sommes tout particulièrement redevable à M. Brunschvicg.

tâche à accomplir. Il fallait d'abord appliquer le principe idéaliste au problème que nous nous posions. Pour cela, il ne suffisait pas de tirer de ce principe la condamnation du réalisme psychologique en général et de montrer quelle signification il commandait d'attribuer à l'opposition du physique et du mental : c'est là l'objet de notre premier chapitre, mais il n'est que préliminaire. Il fallait encore, il fallait surtout, suivre les conséquences qu'entraînait le principe dans chacune des grandes classes de « faits psychiques » que la psychologie classique avait distinguées, pour dénoncer sur chacune l'illusion réaliste : d'où nos chapitres sur l'image, la pensée, la volonté et le sentiment. Cependant, à mesure que nous nous acquitions de cette première tâche, la nécessité d'une seconde nous apparaissait avec insistance. En chacun de nos chapitres, il nous semblait en effet que l'application du principe idéaliste, en même temps qu'elle permettait de surmonter les difficultés qu'accumule le réalisme psychologique, révélait une lacune dans l'idéalisme traditionnel, dès que, quittant le problème des rapports du physique et du mental en général, on se tournait vers celui des rapports de l'esprit et de l'organisme. Il n'est pas sûr en effet que cette question ne soit rien de plus qu'un cas particulier de la précédente, ainsi que l'idéalisme paraît généralement le supposer. Nous avons été ainsi amené à proposer — sans nous écarter, croyons-nous, de la ligne générale de l'idéalisme — une conception nouvelle de la nature du corps propre.

N'ayant pu que rarement dans le cours de notre ouvrage renvoyer à tel ou tel passage de ses travaux, parce que nous lui devons quelque chose de bien plus précieux que des suggestions isolées, nous tenons à reconnaître ici l'influence décisive qu'il a exercée sur notre pensée.

CHAPITRE PREMIER

PHYSIQUE ET MENTAL

Quand on s'interroge sur la distinction entre les faits psychiques et les faits physiques, on considère que le problème porte uniquement sur la différence qui sépare le *psychique* du *physique*, comme s'il ne régnait aucune incertitude sur le sens du mot *fait*. Or, il se trouve que ce terme est équivoque¹. Il faut donc commencer par dissiper l'équivoque, qui peut-être est la cause principale de la difficulté. Car il se pourrait que la distinction entre le psychique et le physique coïncidât justement, par l'une de ses significations, avec la distinction entre les deux sens du mot *fait*. Qu'est-ce donc qu'un fait ?

Un fait, c'est d'abord ce qui est susceptible d'être connu directement et incontestablement, sans l'intervention d'aucune démarche intellectuelle pour servir de preuve ; ce qui est tel qu'il suffise qu'il soit montré pour qu'on ne puisse en aucune façon douter de sa réalité. *C'est un fait*, cela signifie : c'est ainsi et non autrement, sans que je comprenne pourquoi ; cela s'impose à moi, je me borne à le constater sans pouvoir l'expliquer. Le fait s'oppose ainsi à l'hypothèse ou à la théorie, comme le *donné* au *construit*. Ce sens du mot est usuel. Mais il faut remarquer que le domaine du fait, si on prend le mot strictement dans cette acception, se réduit à fort peu de chose. Ce n'est pas un fait que la terre tourne,

1. Voir A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, 4^e éd., Paris, Alcan, 1932, article *Réel*, Critique (t. II, p. 691).

car l'affirmation du mouvement de la terre n'est qu'une hypothèse, reposant elle-même sur un grand nombre d'autres hypothèses. Ce n'est pas un fait que Napoléon a été empereur, car un fait passé échappe à jamais à toute observation. Ce n'est pas un fait que nous vivons sous le régime républicain, car un régime n'est pas quelque chose qui puisse être vu, touché, ni constaté immédiatement d'aucune manière. Ce n'est pas un fait que Paris est une ville de France, car nous ne voyons jamais Paris ni la France, mais seulement des maisons et des champs. Peut-on même dire que nous voyons des maisons et des champs, ni que l'existence d'un objet quelconque soit jamais pour nous un pur fait ? Affirmer la présence d'un objet, c'est toujours dépasser le donné actuel. Ainsi, si nous voulions trouver le fait brut, pur de toute interprétation, il faudrait le chercher en deçà de la perception, par quoi nous affirmons l'existence d'objets, et tendre vers la pure sensation, par quoi nous serions simplement affectés d'une certaine manière. Le fait brut, c'est le *phénomène*, l'image telle qu'elle se présenterait à une conscience en quelque sorte stupide. *Esse est percipi.*

Mais cette manière de concevoir le fait n'épuise pas la signification du terme. Souvent, au lieu de ramener le fait à l'image, on distingue au contraire l'un de l'autre : on oppose à la simple image subjective le fait objectif, à l'apparence illusoire, ou du moins incertaine et vraie seulement à titre d'apparence, le phénomène physique, à la présence dans ma conscience d'une sensation qui m'est propre l'existence d'un objet extérieur indépendant de ma sensation. La terre *paraît* immobile, le bâton plongé dans l'eau *paraît* brisé : *en fait*, la terre tourne, le bâton est droit. On retrouve ainsi la distinction entre le fait psychique, qui n'est un fait que pour celui qui s'en trouve affecté, et le fait physique, dont l'existence et la nature sont indépendantes de la façon dont il appa-

raît aux consciences individuelles et auquel, pour cette raison, on réserve proprement le nom de *fait*. Nous voilà donc en présence d'un autre sens du mot *fait*, reposant lui aussi sur l'usage, et qui se distingue du premier, ou plutôt même s'oppose à lui. Mais que signifie au juste cette opposition entre le fait et l'image? Il ne s'agit point, à vrai dire, d'une séparation entre deux espèces de faits, dont les uns seraient totalement étrangers aux autres. La rectitude du bâton ne s'oppose pas, loin de là, à ma sensation visuelle présente, et encore moins à toute sensation possible. Percevoir droit le bâton alors qu'est brisée la ligne que donne l'image visuelle, c'est affirmer que le bâton *paraîtrait* droit au toucher, qu'il *paraîtrait* droit même à la vue si on le retirait de l'eau ou si on l'y tenait vertical, que la brisure *paraîtrait* se déplacer sur le bâton si on l'enfonçait lentement, etc. Ce n'est donc pas nier l'image actuelle ; c'est au contraire affirmer qu'une nécessité la relie à d'autres images déterminées. La différence qui sépare l'image subjective du fait objectif, n'est autre que la différence qui sépare l'image considérée isolément de l'image intégrée dans un système où chacune est reliée nécessairement à toutes les autres. C'est donc la conception des lois de la nature, selon lesquelles la présence de chaque image est déterminable en fonction des autres images, qui nous permet, et qui seule nous permet, de passer de la subjectivité de l'image à l'objectivité du fait. Une conscience qu'on supposerait réduite, ainsi que le veut le sensualisme, à contempler passivement une succession d'images, se trouverait absolument incapable de distinguer le fait de l'apparence : pour elle, il n'y aurait que des apparences, plus ou moins vives seulement, et elle vivrait comme dans un rêve perpétuel. Le lien qui unit les apparences pour les faire entrer dans le système de l'expérience universelle, ne peut être *donné*, mais seulement conçu. Seule la pensée est capable d'établir des relations entre les appa-

rences, pour constituer ainsi des faits. Le fait est l'œuvre de l'esprit, qui explique la présence de chaque image en la rattachant à certaines autres à l'aide de lois convenablement choisies, et qui, en la comprenant, lui confère ainsi l'objectivité. *Esse est intelligi*.

Ainsi quand nous disons : *C'est un fait*, nous nous référons tantôt à l'expérience brute, aux images telles qu'elles seraient données avant toute tentative d'interprétation, tantôt à l'expérience organisée, où la pensée réussirait à comprendre chaque image en déterminant sa place dans l'ensemble des images. A vrai dire, la signification habituelle du mot oscille entre ces deux significations extrêmes plutôt qu'elle ne coïncide exactement avec l'une ou l'autre, et cette indécision favorise la confusion entre les deux sens. D'une part, il n'y a jamais pour nous de fait brut, d'image séparée de tout jugement : car il n'y a d'image que pour une conscience qui en est affectée, et elle ne peut l'être sans savoir en même temps qu'elle l'est : dans *conscience*, il y a *science*. Cette pure image n'est donc qu'un terme idéal, qui ne peut point être effectivement donné, puisqu'il supposerait à la fois l'éveil et le sommeil de la conscience. Aussi est-il impossible d'en parler proprement, et sans se laisser trahir par l'expression. Tous les mots dont on se sert posent la dualité d'une conscience passive et des images qu'elle accueillerait comme la plaque photographique accueille les impressions lumineuses, alors que, dans cet état de pure sensation, la dualité du sujet récepteur et de l'objet reçu disparaît, parce que le sujet même s'est évanoui. C'est dire que le fait brut n'est qu'une limite¹. Mais il

1. Nous tenons à bien préciser que nous entendons par *image*, ou par *expérience brute*, la limite tout idéale où tend une analyse épistémologique partant de notre connaissance actuelle, et non un état de fait qui précéderait l'expérience organisée. En parlant d'images, nous voulons dire simplement que notre connaissance du réel ne se résout pas en un système de relations purement formelles, comme celles dont s'occupent la logique et les mathématiques pures, et que la valeur de

en est de même du fait objectif. Un fait quelconque ne serait pleinement objectif que si l'esprit était capable de le relier à la totalité des autres faits, ce qu'il ne pourrait faire que s'il possédait le système achevé des lois de la nature, et la connaissance parfaite de toutes les parties de l'univers. Car il ne suffit point qu'une image soit rapportée à quelques autres pour qu'on ait le droit de lui conférer avec certitude l'objectivité : encore faut-il que ce système limité d'images vienne à son tour se servir dans le système universel. Il est inutile de souligner que le développement de la science, tout en permettant d'étendre sur les images un réseau de lois de plus en plus vaste et de plus en plus serré, recule en même temps dans un lointain de plus en plus inaccessible l'achèvement du système qu'elle travaille à constituer. Nous devons donc, rigoureusement parlant, douter à quelque degré de l'objectivité de tous les faits, tant que nous ne savons pas les organiser en un système unique. Et ainsi, de même que le fait brut, le fait objectif n'est qu'une limite, celle vers laquelle tend l'esprit dans son effort pour constituer la science de la nature.

En isolant et en présentant dans toute sa pureté chacune des deux significations que comporte, confondues, l'acception usuelle du mot *fait*, on aboutit à cette affir-

vérité des propositions physiques vient de ce qu'elles portent toujours, en fin de compte, sur un donné sensible, même si ce donné est de plus en plus masqué par les affirmations par lesquelles on l'interprète. C'est pourquoi notre thèse n'est nullement contredite par celle du « syncrétisme » originel de la perception, à laquelle se rallient de plus en plus les psychologues : les deux thèses ne se rencontrent pas, parce qu'elles ne sont pas situées sur le même plan. Il s'agit pour nous d'analyser idéalement la connaissance, non d'en retracer la genèse. Nous sommes donc loin de soutenir que la connaissance commence, chronologiquement, par la sensation brute, pour s'élever progressivement à la pensée. De la sensation brute, il serait à jamais impossible de sortir, de même qu'en partant du commencement indéfiniment reculé du temps on ne parviendrait jamais jusqu'au présent ; mais on peut, idéalement, remonter indéfiniment du présent vers le passé et, de même, retrancher peu à peu de la perception actuelle les affirmations qu'elle enveloppe.

mation, que jamais nous ne nous trouvons en présence ni de faits bruts ni de faits objectifs, mais seulement de faits que l'on peut ranger en une série où l'on tend, selon le sens dans lequel on la parcourt, soit vers le fait brut, soit vers le fait objectif. Ce que nous appelons un fait, c'est toujours un tissu d'affirmations; mais jamais ces affirmations ne forment un système venant exactement s'insérer dans un système total parfaitement cohérent. Aucun fait n'est donc, à proprement parler, ni brut ni objectif. Il prendra seulement figure de l'un ou de l'autre, selon qu'on le comparera à un système plus vaste qui le comprend, ou au contraire à un système partiel que lui-même comprend. C'est pourquoi aucun des exemples que l'on pourra donner ne conviendra exactement. Il n'en est pas moins utile, et même indispensable si l'on veut s'assurer contre le risque de confusion, de dégager et de présenter séparément les deux significations extrêmes entre lesquelles hésite la signification ordinaire du mot *fait*. Qu'il soit seulement entendu, et qu'il soit dit ici une fois pour toutes, que lorsque dans la suite nous parlerons de fait brut ou de fait objectif, nous désignerons uniquement par là deux limites, limites purement idéales distinguées par l'analyse. Ces deux limites sont exactement celles entre lesquelles se meut la connaissance. La connaissance consiste, non pas à accumuler le plus grand nombre possible d'images, encore moins à trouver derrière les images une réalité plus profonde qu'elles dissimuleraient, mais, partant des images données, à les rapporter les unes aux autres par des liens nécessaires qu'on nomme lois de la nature, de façon que la position d'une image quelconque dépende de celle de toutes les autres, et qu'ainsi chacune d'elles, parce qu'elle aura été comprise comme nécessaire, soit désormais considérée comme un fait objectif. En d'autres termes, l'œuvre de la pensée, d'abord dans la perception, ensuite dans la science, consiste à construire un réseau de relations

répondant à la double condition de constituer un système intelligible et de s'appliquer aux images données, et conférant ainsi, par une même opération, à la connaissance la valeur objective, au réel l'intelligibilité ; ou, plus exactement, constituant à la fois la connaissance en lui conférant une valeur objective, et le réel en lui conférant l'intelligibilité. Ces relations ne doivent pas être considérées comme *réelles*, mais seulement comme *vraies*¹ ; elles ne sont ni des faits bruts puisqu'elles les supposent, ni des faits objectifs puisqu'elles servent à les construire. Elles appartiennent à un autre ordre que l'ordre du fait ou de la réalité, et qu'on peut nommer l'ordre de la pensée ou de la vérité.

Cela étant posé, comment convient-il d'entendre l'opposition traditionnelle entre le mental et le physique ?

Tout d'abord, la différence qu'on établit entre la réalité des images et la réalité du monde physique, n'est pas celle qui séparerait deux sortes de réalités juxtaposées dans un même univers, mais celle qui sépare deux plans de réalité, les deux plans extrêmes dont l'un marque le point de départ, l'autre le point d'achèvement de notre connaissance du réel. Ou bien le réel, c'est pour nous le donné pur et simple, abstraction faite de tout jugement affirmant une relation entre ce donné et quelque autre chose : il n'y a alors de réel que les images, non pas toutes celles qui sont données aux uns et aux autres, non pas même toutes celles qui m'ont été données à moi, mais

1. Les dénominations sont libres, et l'on peut, si on le veut, employer *réel* au sens de *vrai*. C'est bien ce qu'on fait, croyons-nous, lorsqu'on tient à affirmer que les lois naturelles sont *réelles* ou qu'elles *existent* : on prend ces mots dans un sens laudatif, pour exprimer qu'elles ne sont pas illusoires, qu'elles ont une valeur objective, en un mot qu'elles sont *vraies*. Mais il y aurait une faute évidente à passer de cette simple dénomination à l'affirmation qu'elles possèdent les caractères de ce qu'on entend ordinairement par *réalité*.

seulement le résidu concret de ma pensée actuelle. De ce point de vue, la totalité du réel se réduirait pour moi à ces lambeaux d'images qui occupent actuellement ma conscience, si bien qu'à ce plan inférieur de connaissance, tout le réel serait psychique. Ou bien le réel c'est l'objectif, c'est ce dont l'existence, pouvant être établie par la pensée, dépasse les limites de mon individualité et peut être légitimement affirmée par tout être pensant : ce qui est réel alors, ce sont les objets matériels ; ou plutôt, puisque l'existence d'un objet n'est certaine que si cet objet est relié par des lois à la totalité des objets, ce qui est réel c'est l'ensemble de l'univers. Les images isolées perdent ainsi leur réalité : la réalité consiste dans l'infinité des images reliées en un seul système par un réseau de relations intelligibles. A ce plan supérieur de connaissance, la seule réalité est la réalité physique. On peut donc bien dire des images qu'elles sont réelles, dire aussi de l'univers matériel qu'il est réel ; on peut parler de faits psychiques et de faits physiques : mais il est clair qu'on s'égarera si, méconnaissant la double signification des termes dont on se sert, on prétend juxtaposer sur un même plan d'existence la réalité psychologique de l'image et la réalité physique de l'univers. Autant vaudrait classer en deux espèces biologiquement distinctes les chiens et les cellules qui composent l'organisme du chien. L'opposition de la réalité de l'image à la réalité de l'univers matériel se ramène à la distinction entre les éléments concrets irréductibles de l'univers matériel et l'ensemble de cet univers lui-même, à la distinction entre la partie et le tout. Passer de l'image isolée aux images reliées en un système d'objets physiques, ce n'est pas cesser de considérer une réalité pour se tourner vers une seconde, c'est introduire dans la réalité donnée les relations qui la transformeront en une réalité intelligible, c'est quitter le plan animal de la sensation pour tenter d'atteindre le plan spirituel d'un univers entièrement

transparent pour la pensée. Ainsi, le dualisme communément établi entre le psychique et le physique ne doit pas être traité comme un dualisme ontologique, mais comme l'opposition des deux formes extrêmes sous lesquelles la pensée peut considérer la réalité.

Mais cette opposition entre deux plans extrêmes de réalité implique à son tour une nouvelle dualité, celle de la réalité et de la pensée. La pensée ne peut en effet en aucune façon être considérée comme réelle. Elle n'appartient pas à la réalité brute : comme celle-ci, par sa définition même, exclut toute pensée, aucune magie ne réussira à l'y trouver ni à l'en faire sortir, et les tentatives sensualistes sont vouées d'avance à l'échec. Elle n'est pas non plus, comme le voudrait le matérialisme, une partie de la réalité objective, qu'elle a justement pour mission de constituer et en laquelle, par conséquent, elle ne peut être incluse. Mais, si la pensée n'appartient à aucun plan de la réalité, c'est elle qui permet de s'élever d'un plan de réalité au plan supérieur ; si elle n'est pas réelle, elle est la condition de la réalité objective de l'univers. Car cette réalité ne se distingue de la réalité brute de la sensation que par les lois qui relient les images les unes aux autres de façon que chacune d'elles apparaisse comme nécessaire relativement à toutes les autres, et soit ainsi affranchie de la subjectivité des impressions individuelles. Et ce réseau de lois par lesquelles sont reliées toutes les images, c'est la pensée qui l'établit. Seulement, de tels liens sont des liens intelligibles, et nullement des liens réels. Les lois de la nature ne sont pas une réalité qui viendrait se juxtaposer à la réalité des images pour constituer la réalité de l'univers, comme le fil s'ajoute aux perles pour composer un collier. Les rapports établis par la pensée, à moins qu'on ne prenne pour eux les formules qui les expriment, ne peuvent être doués d'existence, mais seulement de vérité ; et comme le vrai n'est vrai qu'en tant qu'il est compris,

l'intelligence de ces rapports et leur établissement sont une seule et même opération. Etablir des rapports entre les images, ce n'est donc pas ajouter aux choses une chose nouvelle, c'est rendre intelligible un donné incohérent : l'établissement des rapports entre les images fait que celles-ci prennent un sens ; c'est comme si, de deux hommes en présence du même texte de l'*Iliade*, l'un savait le grec et l'autre non. Si donc on peut dire que la pensée est dans l'univers, c'est en ce sens seulement qu'elle est immanente à l'univers, en ce sens seulement que l'existence de l'univers suppose comme condition la vérité des rapports permettant d'expliquer n'importe lequel de ses éléments en fonction des autres. La pensée est dans l'univers constitué par la science, comme l'intention du peintre est dans le tableau achevé. Ainsi, la distinction traditionnelle de l'esprit et du monde physique est bien justifiée, mais autrement que ne le conçoit le réalisme psychologique. Elle n'est justifiée que si l'on renonce à voir dans l'esprit et dans la matière deux espèces de choses entrant dans la composition d'un même univers, si l'on fait de l'esprit non pas une réalité à côté de la réalité du monde physique, mais une condition de la réalité objective de ce monde.

Nous aboutissons ainsi à l'idée de deux dualités solidaires, et dont ni l'une ni l'autre ne permet de poser comme un problème de rapports entre phénomènes le problème des rapports entre les deux termes qu'elle oppose. La première est la dualité des plans extrêmes entre lesquels se meut notre notion du réel : c'est la dualité de l'image et de l'univers. Il ne s'agit pas là de deux réalités numériquement distinctes et entrant comme ingrédients complémentaires dans la composition de l'univers, mais de deux manières différentes de concevoir la réalité. La seconde dualité est celle de la réalité et de la pensée. Là non plus il n'est pas question d'opposer deux réalités, puisque l'idée totale de réalité forme l'un

des termes de l'opposition : l'opposition s'établit entre l'activité intellectuelle d'une part, et d'autre part le donné sur quoi elle s'exerce et auquel elle s'efforce de conférer tout à la fois l'intelligibilité et l'objectivité. La première dualité implique d'ailleurs la seconde : car la distinction des deux plans extrêmes de la réalité, signifiant la distinction d'une réalité aveugle et d'une réalité pénétrée de pensée, oblige à établir une nouvelle dualité entre l'ordre de la réalité et l'ordre de la pensée, entre l'ordre de l'existence et l'ordre de la vérité.

Or la psychologie classique confond cette double dualité — à laquelle, on le verra, s'en vient ajouter une troisième — sous l'unique opposition du physique et du psychique ; de plus, elle se représente cette opposition comme celle de deux séries de phénomènes également réels et sur les rapports desquels la science de la nature puisse s'interroger. Mêlant l'ordre de l'existence et celui de la vérité, on met ensemble, pour constituer les « faits de conscience », le donné et le pensé, la réalité brute qui s'impose à l'esprit passif et les rapports intelligibles qu'établit l'activité spirituelle. Puis, oubliant que le donné se réduit à la pure sensation et appartient par conséquent intégralement au monde mental, oubliant que l'univers tire son objectivité des lois établies par la pensée, on place en face de la réalité psychique telle qu'on l'a comprise, et comme une réalité donnée absolument distincte de la première, la réalité physique du monde matériel. Il est difficile d'imaginer confusion plus grande. D'abord, les termes que l'on réunit pour former la réalité psychique sont complètement hétérogènes, tellement que l'un d'eux ne peut en aucune manière être traité comme une réalité : quand on passe de la considération de l'image à celle des opérations intellectuelles, on ne passe point d'une classe à une autre classe de faits psychiques, on s'élève de l'ordre du fait, susceptible d'être donné ou de ne l'être point, à l'ordre

de la pensée, susceptible d'être vraie ou fausse. De plus, une fois qu'on a rangé dans la réalité psychique, ensemble les qualités que nous donnent les sensations individuelles et l'affirmation des rapports en vertu desquels chaque élément du donné, en nous apparaissant comme nécessairement relié à tous les autres, nous apparaît par là même comme indépendant de ce qu'il y a d'individuel dans la sensation, il ne reste plus rien pour constituer la réalité objective du monde physique. Son contenu, c'est-à-dire les qualités sensibles, et sa forme, c'est-à-dire le système des lois naturelles, ont été préalablement absorbés par ce qu'on a nommé la réalité psychique. L'univers physique n'étant rien de plus que la réalité brute des images organisée du dedans par la pensée, il n'y a rien en lui qui subsiste pour former contraste avec le mental. Quoi d'étonnant si, après une telle confusion dès le principe, on s'embarrasse de plus en plus à mesure qu'on avance davantage, soit qu'on veuille établir les lois naturelles reliant les uns aux autres les différents faits psychiques, comme si tout ce qu'on assemble pêle-mêle sous ce nom pouvait également être considéré comme réel, soit qu'on s'interroge sur les rapports qu'ils entretiennent avec les faits physiques, comme si l'on se trouvait en présence de deux donnés ?

Mais l'opposition des phénomènes physiques aux phénomènes de conscience, telle que la conçoit le réalisme psychologique, est encore aujourd'hui si communément reçue, elle fait tellement partie de ces notions courantes autour desquelles viennent s'organiser mille et mille idées secondaires, qu'on ne peut se flatter d'y faire renoncer d'un seul coup. Si l'on est conduit à mettre en doute que la distinction traditionnelle entre les faits physiques et les faits psychiques soit légitime, on risque d'être bientôt ramené, par telle ou telle autre voie, à adopter de nouveau cette même distinction.

Examinons donc ce qu'on doit penser des oppositions auxquelles se relie directement celle du physique et du psychique : opposition de l'objectif et du subjectif, opposition de l'expérience externe et de l'expérience interne.

La séparation du physique et du mental coïncide, pour la psychologie classique, avec celle de l'objectif et du subjectif. Mais ces termes sont équivoques, et par suite l'est aussi la corrélation qu'on établit entre eux. En un premier sens, la différence entre l'objectif et le subjectif, c'est la différence entre ce qui est valable pour tous et ce qui ne l'est que pour chacun, c'est la différence entre le « synnomique » et l'individuel¹. Nous avons déjà rencontré cette distinction : c'est celle des deux formes extrêmes sous lesquelles l'esprit peut considérer la réalité, c'est l'opposition de l'expérience brute, ou du réel tel qu'il est donné à chacun dans la pure sensation, à la même expérience, mais organisée en un système par les rapports qu'établit la pensée entre ses éléments et affranchie ainsi des particularités individuelles. L'image isolée est subjective ; l'univers matériel est objectif. Cette distinction du subjectif et de l'objectif est parfaitement claire ; elle concorde avec la distinction des deux sens extrêmes du mot *fait* et par conséquent, si l'on se sert pour préciser ces sens des qualificatifs de psychique et de physique, avec la distinction du fait psychique et du fait physique. Mais elle peut aussi, en une acception bien différente, se rapporter à la distinction du sujet pensant et de l'objet pensé². Cette

1. *Vocab. techn. et crit. de la phil.* : objectif au sens C, subjectif au sens A. C'est ainsi que le *Vocabulaire* recommande d'entendre l'opposition de l'objectif et du subjectif : « Nous proposons... de ramener toujours l'opposition du subjectif et de l'objectif à celle des idées ou des fins seulement individuelles et des idées ou des fins universellement valables ». (Article *Objectif*, fin de la *Critique* ; t. II, p. 530, A).

2. *Ibid.* : sujet au sens F, objet au sens A. Cf. la *Remarque* à l'article *Objet* ; t. II, p. 532, A.

distinction nous est encore familière : elle correspond assez exactement au dualisme précédemment reconnu entre l'ordre de la pensée ou de la vérité et l'ordre de l'existence ou de la réalité. Elle est, elle aussi, parfaitement légitime. Seulement, il faut bien se garder de la confondre avec la distinction précédente entre l'individuel et l'universel. Car le sujet pensant n'a, comme tel, aucun caractère individuel ; tout au contraire c'est lui qui, établissant des rapports intelligibles et universellement valables entre les images jusque là isolées, transforme le chaos des impressions individuelles infiniment diverses en un univers identique pour tous. On est donc dupe d'une confusion de langage quand on réunit en une même réalité mentale, sous prétexte qu'elles sont également subjectives, les images et les pensées. Subjectives, elles le sont l'une et l'autre, mais pas dans le même sens ; loin de là, chacune apparaît bien plutôt comme objective dans le sens où l'autre est subjective. Les images sont individuelles, mais elles sont objets de pensée ; la pensée est l'activité du sujet connaissant, mais elle a une valeur universelle et se trouve être, pour cette raison, la condition de l'objectivité du monde. La distinction de l'objectif et du subjectif n'apporte donc aucune force à la distinction traditionnelle du physique et du mental. Au contraire, ce qui prend une force nouvelle, c'est l'obligation de concevoir autrement l'opposition du physique et du mental et de séparer nettement les deux sens que nous avons cru devoir lui attribuer, puisque l'opposition de l'objectif et du subjectif révèle, à l'examen, la même équivoque.

Tout aussi obscure, et pour des raisons analogues, est la différence établie par la psychologie classique entre deux formes irréductibles d'expérience, dont l'une nous révélerait les faits physiques, l'autre les faits psychiques. Certes, le contraste entre deux genres d'expérience entièrement dissemblables, s'il était nettement

marqué, apporterait un argument très fort pour justifier la scission opérée par le psychologue entre les faits qui tombent sous l'expérience externe ou sensible, et ceux que donne l'expérience interne ou psychologique. Mais ce contraste n'est pas, à vrai dire, celui de deux expériences distinctes et complètement hétérogènes ; c'est celui de deux formes extrêmes d'une même expérience. Si, relâchant les liens que tend entre les images l'activité intellectuelle, on se rapproche du plan inférieur de connaissance où l'esprit se bornerait à accueillir stupidement le donné, toute l'expérience devient interne et psychologique. Car tout le donné consiste en sensations, c'est-à-dire en « états de conscience » ; et dans cette attitude d'extrême détente intellectuelle, rien ne peut faire figure d'objet physique ni de monde extérieur. C'est un tourbillon incessant d'images qui surgissent pour aussitôt s'abolir, sans rien qui offre une prise par où on puisse le retenir ; c'est le perpétuel écoulement d'un fleuve aux eaux toujours renouvelées, thème héraclitéen sur lequel toute une littérature psychologique a brodé d'infinies variations. Mais le progrès de la perception consiste à sortir de cette torpeur contemplative, pour substituer peu à peu la considération des objets à celle des images, en traitant celles-ci non plus comme des choses, mais seulement comme des qualités des choses. La réalité à laquelle l'expérience nous fait alors accéder, c'est un monde d'objets physiques, présentant une stabilité relative, et que la pensée construit en reliant les unes aux autres les qualités que révèlent les sensations. L'expérience tend ainsi à devenir tout entière externe et sensible, et elle le serait exclusivement si l'esprit était capable de réunir en un système achevé la totalité des images, de façon que chacune apparût comme un fragment nécessaire de l'histoire de l'univers. Bref, la différence de l'expérience interne et de l'expérience externe se ramène finalement à la différence de

deux degrés d'expérience, parce que la différence du psychique et du physique se ramène à la différence de deux plans de réalité. — Est-ce tout cependant, et n'y retrouverons-nous pas aussi, confondue avec la première, la différence entre l'ordre du fait et l'ordre de la connaissance ? C'est ce que va montrer l'examen de cette curieuse rupture d'équilibre par laquelle est bientôt bouleversée, dans la psychologie classique, la symétrie première des deux formes d'expérience¹. Car l'expérience psychologique qu'on avait d'abord simplement juxtaposée sur un même plan de connaissance à l'expérience sensible, ne tarde pas à déborder sur elle, au point de la recouvrir tout entière. Quand, par l'expérience externe, une sensation révèle un fait physique, cette sensation constitue à son tour un fait psychique qui, comme tel, sera lui-même révélé par l'expérience interne. Celle-ci doit donc apparaître comme une sorte de *sens commun* embrassant tous les autres, un œil intérieur ouvert sur le monde des faits de conscience et par conséquent sur les sensations, comme les sens sont ouverts sur le monde extérieur. On dira alors que

1. V. p. ex. Höffding, *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience* (1882), tr. fr., Paris, Alcan, 1902 : « Un phénomène c'est tout ce qui peut être objet d'expérience. Or comme l'expérience consiste en sensation, perception et pensée, nous ne connaissons les phénomènes matériels que par l'intermédiaire des phénomènes de conscience. La connaissance est elle-même un de ces derniers » (p. 1-2). « La théorie de la connaissance nous amène à considérer les phénomènes de conscience comme les faits les plus fondamentaux de notre expérience, puisque c'est toujours au moyen des faits de conscience (c'est-à-dire en définitive au moyen de nos sensations) que nous apprenons à connaître les phénomènes matériels » (p. 92). La juxtaposition de ces deux thèses apparaît nettement dans ce texte d'Hannequin (*Introduction à l'étude de la psychologie*, Paris, Masson, 1890, p. 53) : « La conscience est... une sorte de *sens intime*, au même titre que la vue, l'ouïe et le tact sont des *sens externes*; et il est remarquable qu'elle est pour nous le sens primordial, celui qui domine et enveloppe en quelque sorte tous les autres, puisque les sensations visuelles, ou auditives, ou tactiles ne seraient rien si elles n'étaient point des *sensations* ou, ce qui est tout un, des *états de conscience* ».

l'expérience sensible n'est que médiate, puisqu'elle est elle-même connue par l'intermédiaire de la conscience, que la science la plus proche du fait et par conséquent la moins douteuse est la psychologie ; et enfin on devrait dire, si l'on osait être logique et si l'on ne craignait qu'une conséquence aussi déconcertante ne manifestât la fausseté du principe, que toute la physique n'est qu'un chapitre de la psychologie, science universelle. L'expérience sensible ne s'oppose plus maintenant à l'expérience psychologique, elle en est seulement un cas spécial. Mais pourquoi s'arrêter là ? On affirme, après avoir dédoublé les qualités sensibles, que les qualités sont connues par les sensations, puis les sensations par la conscience. Pourquoi pas une troisième forme d'expérience par laquelle, de même que la conscience connaît cette connaissance des qualités qu'est la sensation, serait à son tour connue cette connaissance des sensations qu'est la conscience, puis une quatrième forme pour connaître cette connaissance de la conscience ? N'est-il pas vrai que, de même que nous ne pouvons éprouver une sensation sans savoir que nous l'éprouvons, nous ne pouvons non plus savoir cela sans savoir que nous le savons, et sans savoir cela encore ? Cet emboîtement illimité d'expériences que supposerait préalablement l'expérience sensible est comme une preuve par l'absurde de l'erreur que commet le psychologue lorsqu'il interpose entre l'esprit et la connaissance sensible une connaissance introspective. Victime de l'illusion réaliste qui lui fait tout étaler sur le plan de l'existence, il prend pour une *chose* d'une espèce nouvelle la connaissance des choses ; si bien qu'il devra désormais supposer, pour expliquer qu'on puisse connaître une chose, une sorte de connaissance du second degré par laquelle on connaitte préalablement cette chose mentale qu'est la connaissance de la chose. La vérité est beaucoup plus simple : c'est que toute expérience suppose la dualité

d'un objet d'expérience et d'un sujet connaissant. Les objets d'expérience, les seuls qui soient donnés, sont les images que nous révèlent les sens, de sorte que toute l'expérience est sensible. Mais la sensation suppose, outre la qualité sensible, un esprit à qui elle soit donnée et qui la pose comme qualité sensible : c'est pourquoi la pure sensation n'est qu'une limite inaccessible. En d'autres termes, il n'y a pas à proprement parler de « données de conscience », il y a des données des sens, et la conscience de ces données¹ : conscience, c'est-à-dire connaissance, et non réalité à connaître ; la conscience est une action, l'action même de la connaissance, et non un objet de contemplation. L'opposition de l'expérience interne à l'expérience externe, convenablement interprétée, ne signifie maintenant pas autre chose que l'obligation de distinguer, dans l'expérience elle-même, la pensée qui connaît et la réalité qu'elle connaît. Ainsi, cette opposition est équivoque : tantôt elle marque la distance qui sépare deux manières extrêmes de considérer la réalité, tantôt elle désigne la corrélation, à l'intérieur de toute connaissance, du sujet et de l'objet. Pour la troisième fois, nous parvenons à la même conclusion. Qu'on examine l'opposition traditionnelle du physique et du mental, ou celle de l'objectif et du subjectif, ou encore

1. La difficulté d'indiquer des « données de conscience » nettement distinctes des données sensibles apparaît bien dans une étude de M. van Biervliet, *Psychologie et psychologues*, 1^{er} article, *Journ. de Psych.*, t. XXIV, n° 8, 15 oct. 1927, p. 669-700. Acceptant sans réserve l'idée de la dualité de l'expérience, et mettant en parallèle avec les observations faites par l'organe visuel celles qui sont dues à l'« œil de la conscience » (p. 684, 685-686, 694-695), l'auteur en vient à donner comme exemples d'introspection la perception des petites différences de pression dans les expériences de Fechner (p. 674), celle des contacts doubles par l'esthésiomètre (p. 695), ou encore, dans les expériences des temps de réaction, l'observation du signal par le sujet (p. 676). Tout cet article est à lire, car l'auteur y dévoile, sans y mettre malice, bien des défauts de la conception qu'il expose, et qui est celle du réalisme psychologique.

celle de l'expérience externe et de l'expérience interne, partout on retrouve, confondues en une seule dualité, la double dualité de deux plans extrêmes de réalité d'une part, de l'ordre de la réalité et de l'ordre de la pensée d'autre part.

Cette confusion étant reconnue, rien n'empêche de conserver la distinction du physique et du mental, mais à condition qu'on la traduise tacitement dans l'une ou l'autre des deux distinctions qu'elle recouvre, de manière à ne pas appliquer à l'une ce qui ne convient qu'à l'autre. Tantôt l'opposition du physique et du mental signifiera l'opposition du fait objectif au fait brut, de l'univers à l'image. Tantôt elle désignera l'opposition de la réalité et de la pensée : encore faudrait-il préciser, dans ce cas, si la réalité qu'on distingue de la pensée est la réalité de l'image ou celle de l'univers. Quelle que soit d'ailleurs celle de ces deux traductions que l'on adopte, jamais on ne devra interpréter le dualisme psychophysique comme un dualisme ontologique, juxtaposant dans un même univers deux espèces de réalités.

Cette révision du sens traditionnellement attribué à l'opposition du physique et du mental entraîne l'obligation de soumettre à l'examen certaines idées connexes : conception qu'il convient de se faire des recherches psychologiques, position du problème des rapports entre la conscience et l'organisme.

1. — Le « fait psychique » proprement dit se réduisant à la seule sensation, le domaine de la psychologie, si l'on voulait toujours la définir la science des faits psychiques, serait loin de s'étendre à la totalité de l'esprit. A l'intérieur de l'esprit, il faut tracer une ligne de séparation entre les images, susceptibles seulement d'être données ou non, et auxquelles pourra par conséquent convenir l'appellation de faits psychiques, et les

démarches de la pensée, susceptibles d'être valables ou non, mais qu'on ne peut considérer comme de pures données, puisqu'il faudrait alors supposer une pensée du second degré à laquelle la première fût donnée, et cela indéfiniment. La psychologie, en tant qu'elle se présente comme une science de faits, ne peut donc pas porter sur les opérations intellectuelles. L'idée de considérer l'activité intellectuelle comme un mécanisme donné, dont il serait possible de décrire d'abord, à la suite d'observations minutieuses, tous les rouages, et d'expliquer ensuite le fonctionnement, n'est naturelle que chez des philosophes pour qui la pensée même n'est rien de plus qu'une certaine combinaison de représentations, et l'esprit un « polypier d'images ». Ce n'est pas par hasard que les créateurs de la psychologie positive et indépendante ont été des empiristes. On a beau faire profession d'écarter toute philosophie : le seul résultat qu'on obtienne ainsi, c'est de se condamner à admettre la plus déplorable des philosophies, celle qu'on accepte non par réflexion, mais par préjugé. La prétention d'écrire un traité *De l'Intelligence* suivant la même méthode avec laquelle on écrirait un traité *De la Chaleur* ou *De la Respiration*, implique la croyance que les actes intellectuels sont des phénomènes naturels, accessibles à l'observation ; et comme seules les images peuvent être considérées comme des faits, cela revient à supposer que les actes intellectuels se réduisent à des successions d'images : ce qui est précisément l'une des thèses essentielles de la philosophie empiriste¹. Aussi

1. Sans rappeler les textes bien connus de Taine, nous citerons simplement cette déclaration extraite d'un des premiers ouvrages de Binet : « Ces conclusions sont : que l'élément fondamental de l'esprit est l'image ; que le raisonnement est une organisation d'images, déterminé par les propriétés des images seules et qu'enfin il suffit que les images soient mises en présence pour qu'elles s'organisent et que le raisonnement s'ensuive avec la fatalité d'un réflexe » (*Psychologie du raison-*

n'est-ce pas un médiocre sujet d'étonnement que de voir une psychologie quasi-officielle, celle qu'ont exposée pendant longtemps la plupart des manuels destinés à l'enseignement, traiter des opérations intellectuelles alors que d'une part elle définissait la psychologie comme la science naturelle des faits de conscience, et qu'elle rejetait d'autre part les thèses empiristes. Entre les deux, il faudrait choisir ; et si l'empirisme paraît incapable de rendre compte des opérations intellectuelles, on doit ou bien renoncer à faire entrer ces opérations dans le domaine de la psychologie, ou bien cesser de concevoir celle-ci comme la science des faits de conscience. Comme d'autre part, ainsi que nous essaierons de le montrer, les volitions et les sentiments, si l'on fait abstraction des phénomènes organiques par quoi ils se manifestent aux sens, pour ne retenir d'eux que ce qu'ils comportent de mental, ne peuvent s'expliquer que par l'activité intellectuelle, il faudrait conclure que la psychologie, du moins si l'on persiste à la définir comme la science des faits de conscience, se réduit à n'avoir d'autre objet que le monde des images.

Peut-on même dire proprement qu'elle soit la *science* du monde des images, dans le sens où l'on dit que la physique est la science de l'univers matériel ? Certes, il est possible d'établir les lois qui relient les images les unes aux autres, et de constituer ainsi une science des images. Mais cette science, ce n'est pas la psychologie : c'est la physique elle-même. Car établir les lois qui permettent de calculer chaque image en fonction de certaines autres, c'est réunir les images en systèmes et composer ainsi les objets physiques, c'est quitter le plan de l'expérience brute ou psychologique dans laquelle on se borne à contempler stupidement le donné, pour tâcher

nement, Paris, Alcan, 1886, p. 9-10. Il est juste d'ajouter que les idées de Binet se sont, par la suite, bien modifiées).

de comprendre ce donné et, par une même opération, d'en constituer un univers objectif. La différence de l'attitude psychologique et de l'attitude scientifique est exactement celle qui sépare les deux attitudes extrêmes que nous pouvons adopter pour considérer la réalité : il est donc clair qu'on ne peut les adopter simultanément. Ou bien nous prenons les images à l'état d'isolement où chacune est une réalité indiscutable se posant par sa seule présence : la réalité que nous considérons est bien psychique, mais notre attitude est la négation même de l'attitude scientifique. Ou bien, adoptant l'attitude scientifique, nous essaierons d'expliquer chaque image en la rapportant suivant des lois à d'autres images : nous constituerons ainsi une science de la nature, mais cette science sera la physique ; les images devenant de simples qualités ou apparences des choses, la réalité sera transférée des images aux objets, ou plutôt même à l'univers. Bref, si le donné, en tant que donné, est entièrement psychique, toute science du donné est nécessairement physique. C'est pourquoi la tentative de constituer, en symétrie avec la science des phénomènes physiques, une science des phénomènes psychiques recherchant les lois qui les relient les uns aux autres, a quelque chose de contradictoire. La seule science de la nature qui soit possible, c'est celle qui se propose, en partant du donné, c'est-à-dire des images, d'élaborer un système de lois qui en relient toutes les parties les unes aux autres, de façon à parvenir tout ensemble à rendre ce donné intelligible en permettant de voir dans la présence de chaque image une suite nécessaire de celle de toutes les autres, et à lui conférer la réalité objective en l'organisant en un univers dont toutes les parties sont solidaires¹.

1. Sur la possibilité d'organiser les images en un second système, distinct de celui qui constitue l'univers physique, en les rapportant à notre corps, v. plus loin, p. 184-186 et 346-372.

Il suit de là que la psychologie peut s'engager sur deux chemins, dont l'un ne mène à aucune connaissance véritable et est en fait délaissé par les psychologues, tandis que l'autre permettrait d'aboutir à un savoir psychologique authentique. On peut d'abord continuer à assigner comme objet à la psychologie la considération des « faits de conscience ». La psychologie se distinguera alors des sciences de la nature, non point par son objet, qui sera toujours le donné sensible, mais par l'attitude intellectuelle adoptée, qui sera un renversement de l'attitude scientifique. Au lieu de chercher à relier les éléments du donné pour comprendre chacun en fonction des autres, on renoncera à interpréter les sensations pour essayer de les éprouver de la manière la plus naïve. Alors que le progrès de la connaissance, dans la perception d'abord, puis dans la science, consiste à substituer à la considération des images comme telles celle des faits objectifs, l'attitude psychologique, en ramenant l'attention sur les images ou, pour mieux dire, en renversant la direction normale de l'attention pour réduire la conscience à accueillir passivement les images, nous ferait tourner le dos à la science et tendre au chaos des impressions pures ; elle dénouerait les liens qu'a tendus l'apprentissage du monde extérieur par la perception et que la science tente au contraire de resserrer. De cette attitude de détente intellectuelle l'artiste pourra faire son profit, atteignant par là à une certaine fraîcheur d'impressions qui fait défaut à la perception ordinaire ; mais il n'y a pas grand chose à en tirer pour la connaissance, à moins qu'on ne veuille encore appeler paradoxalement de ce nom une fusion si intime de la conscience avec le donné, qu'elle ferait évanouir à la limite toute dualité du sujet et de l'objet et, partant, toute affirmation et toute vérité. C'est donc dans une autre direction que s'engageront les recherches psychologiques si elles veulent parvenir à une science,

au sens large où ce mot désigne toute connaissance véritable, la valeur de cette connaissance étant attestée par la possibilité de s'en servir. On renoncera alors à considérer des *faits mentaux*. Ou bien l'étude portera sur des *faits* qu'on tentera de relier par des lois, et alors la psychologie, loin de s'opposer à la physique, sera seulement l'un de ses chapitres ; elle ne s'occupera pas d'un monde mental distinct du monde matériel, elle s'occupera de ces phénomènes ou images auxquels se réduisent, comme tous les phénomènes physiques, les mouvements d'un organisme, pour essayer de les relier au reste des images et les faire entrer ainsi dans le système de l'univers objectif ; elle prolongera la biologie, de même que la biologie n'est devenue une science qu'en prolongeant la physico-chimie. Ou bien c'est au *mental*, par opposition au physique, qu'on voudra s'appliquer ; dans ce cas, on cessera de considérer les images, car contempler les images en tant que choses mentales serait reprendre l'attitude scientifiquement stérile dont nous avons d'abord parlé, et c'est vers l'étude des opérations intellectuelles qu'on se tournera : du même coup, on quittera la science au sens étroit où ce mot désigne l'étude des faits et la recherche des lois naturelles ; au lieu de prolonger la science de la nature, une telle psychologie sera un perfectionnement de la psychologie vulgaire, celle que chacun pratique sans le savoir dans ses rapports avec ses semblables, et qui s'attache essentiellement à des significations. C'est dire que la voie où peuvent utilement s'engager des recherches psychologiques bifurque dès le début pour mener, soit à une psychologie du comportement, soit à une psychologie d'interprétation : la première portera sur certains faits physiques, la seconde sur l'activité de la pensée, et les explications qu'elles tenteront différeront exactement comme l'explication d'un phénomène diffère d'une explication de texte. Il nous semble que le développe-

ment actuel de la psychologie, malgré la résistance qu'oppose à la dissociation de ces deux ordres de recherches l'idée persistante qu'elle porte essentiellement sur une prétendue réalité mentale, confirmerait plutôt qu'il ne démentirait cette manière de concevoir les possibilités de la psychologie, et par conséquent justifierait plutôt qu'il ne condamnerait les principes qui nous y ont conduit.

2. — La même raison qui nous oblige à modifier la conception classique de la psychologie scientifique, nous conduit aussi à poser d'une façon nouvelle l'ancien problème des rapports du physique et du mental. Ce problème a beaucoup embarrassé les psychologues jusqu'au jour où, fatigués de le retourner en tous sens sans obtenir jamais de réponse satisfaisante, ils ont renoncé à se le poser en affectant de le considérer comme un problème philosophique. Philosophique, il l'est en effet resté pendant longtemps. Mais si quelqu'un pouvait concevoir l'espérance de le placer sur le terrain de la science pour lui donner enfin une solution positive, c'était assurément le psychologue. Quand on admet l'existence de faits psychiques donnés dans l'expérience au même titre, quoique d'une autre manière, que les faits physiques, quand on juxtapose dans un même univers la réalité des « phénomènes de conscience » à celle des phénomènes matériels, on s'oblige par là même à considérer la question des rapports entre ces deux espèces de réalités, ou du moins entre ces deux manifestations irréductibles d'une même réalité fondamentale, comme une question de fait, susceptible d'être résolue par l'usage de l'observation et de l'induction scientifiques¹.

1. Tel était, on le sait, l'objet de la psychophysique de Fechner. V. *Elemente der Psychophysik*, 2^e éd., Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1888, *Introduction*; p. ex. p. 8-9 : « En laissant de côté les aspects métaphysiques de ce débat, où l'on s'occupe des prétendues essences bien plus que des phénomènes, la psychophysique cherche à établir avec

A moins que, par problèmes philosophiques, on entende simplement désigner ceux qu'on ne parvient pas à résoudre. De fait, le problème tel qu'il se pose dans le réalisme psychologique ne comporte pas de solution. Mais s'il n'en comporte pas, c'est peut-être simplement parce qu'il est mal posé, et que la confusion de la conception psychologique s'étend sur toutes les questions qu'elle commande. L'ambiguïté de l'opposition du physique au mental étant reconnue, le problème peut être posé en termes plus distincts.

Puisque l'opposition du mental et du physique prête à équivoque, on ne doit s'interroger sur les rapports de l'un et de l'autre qu'après l'avoir traduite successivement dans chacune des deux significations qu'elle confond. Entend-on par là la distinction de l'image et de l'univers matériel, pour chercher soit des rapports de causalité selon lesquels l'un produirait l'autre, soit des lois d'après lesquelles l'un varierait en fonction de l'autre ? Il est clair d'après ce qui précède que cette recherche est vaine. Tout ce qu'on peut se proposer, c'est de se demander comment les images se conditionnent mutuellement, et de contribuer ainsi, par l'établissement progressif du déterminisme entre les images, à la constitution de l'univers : telle est précisément la tâche du physicien. Mais comment pourrait-on établir des lois permettant de relier en un système intelligible, comme s'ils formaient deux termes homogènes, les éléments du système total et le système total lui-même ? Disposer harmonieusement des touches de couleur en un tableau, cela se conçoit, c'est l'œuvre même du peintre ; mais vouloir constituer en un ensemble nouveau, d'une part l'ensemble déjà constitué, c'est-à-dire le tableau, et d'autre part chacune des touches de couleur qui servent à le com-

le maximum d'exactitude les rapports fonctionnels qui unissent, en fait, les phénomènes du domaine du corps et ceux du domaine de l'âme ».

poser, c'est ce qui ne présente plus aucun sens. Et cependant, c'est bien cela qu'on se propose quand on se demande comment les images conditionnent l'univers matériel, ou inversement sont conditionnées par lui. Non pas qu'il n'y ait aucune espèce de rapport entre les touches et le tableau, entre les images et l'univers. Les images contribuent à produire l'univers matériel comme les touches de couleur contribuent à produire le tableau, mais en ce sens seulement qu'elles y entrent comme éléments constitutants, l'univers n'étant qu'un système d'images ; de sorte que la suppression d'une espèce d'images serait un appauvrissement de l'univers, et la suppression de toutes les images son anéantissement. Réciproquement l'univers matériel explique chaque image comme le tableau achevé explique chaque touche de couleur, mais en ce sens seulement que l'image qui, considérée isolément, restait un donné inexplicable, prend un sens pour la pensée à mesure que, reliée directement ou indirectement aux autres images, elle apparaît comme un élément nécessaire de l'univers, qu'on pourra expliquer en le déduisant de la connaissance des lois naturelles et de la connaissance des autres éléments dont il est directement fonction. Rien dans tout cela qui ressemble à la relation par laquelle certains phénomènes en conditionnent d'autres. — La seconde traduction possible de la distinction du mental et du physique, c'est-à-dire la distinction de la pensée et de la réalité, conduit à des conclusions analogues. On ne peut établir des lois, ni causales ni fonctionnelles, entre la pensée et la réalité, puisque les lois sont instituées par la pensée entre les éléments de la réalité donnée pour les relier en un système intelligible et en composer ainsi une réalité objective. Comment le sujet qui pense les lois de la nature pourrait-il, en tant que sujet, s'apparaître à lui-même comme un objet entrant dans le système du déterminisme universel ? La pensée n'est ni la cause, ni

l'effet, ni une fonction quelconque des images données, car la pensée n'est pas un donné, mais ce pour quoi il y a un donné. Elle n'est non plus ni la cause, ni l'effet, ni une fonction quelconque de l'univers matériel. Sans doute l'univers, dans la mesure où il se distingue de la simple totalité du donné, c'est-à-dire dans la mesure où il est une organisation systématique de ce donné total, est l'œuvre de la pensée. Mais ce serait jouer sur les mots que de se croire autorisé par là à assigner la pensée comme cause à l'univers, car une telle cause n'aurait rien de commun avec les causes que recherche la perception vulgaire ou la science, avec les causes objectives entrant, concurremment avec leurs effets et avec leurs propres causes, dans la composition d'un univers dont toutes les parties sont également douées de réalité. Au contraire, ces rapports de causalité entre les phénomènes supposent un sujet qui les pense, et qui par conséquent soit autre chose que l'un des termes des rapports qu'il pense. — Bref, si par rapport on entend une loi naturelle selon laquelle un terme donné ou susceptible de l'être serait effet ou, plus généralement, fonction d'un autre terme également donné ou susceptible de l'être, on doit affirmer que, de quelque manière qu'on traduise l'opposition du physique et du mental, il n'y a pas de rapport entre eux. Le rapport entre l'image et l'univers est celui de la partie isolée à l'ensemble organisé par la pensée ; le rapport entre la réalité et la pensée est celui de l'objet au sujet de la connaissance : dans un cas comme dans l'autre, les rapports dont il s'agit ne donnent plus lieu à un problème scientifique, parce que la relation du physique au mental, en quelque sens qu'on la prenne, n'a rien de commun avec celle qui unit deux parties différentes de l'univers.

Il y a cependant un cas où cette relation paraît se resserrer en une relation causale ou fonctionnelle entre deux termes. Sans doute, d'une façon générale, il est

permis de nier que les images et les pensées varient en fonction des objets, de nier que réciproquement les objets varient en fonction des images ni des pensées, pour la raison que les objets eux-mêmes ne sont rien d'autre que des systèmes d'images reliées par la pensée. Mais n'y a-t-il point un objet qui tranche sur tous les autres en ce que, précisément, il exerce sur le mental une action directe, un objet dont certaines modifications entraînent aussitôt des modifications bien déterminées des images et même, jusqu'à un certain point, des pensées ? Inversement, n'y a-t-il point un objet, le même que le précédent, qui offre cette singularité de subir l'influence directe du mental, et dont certains états sont immédiatement commandés par l'état des images et des pensées ? En d'autres termes, pour chacun de nous son corps propre n'est-il qu'un objet comme un autre, simplement constitué par des images que la pensée relie entre elles et aux images voisines, ou n'est-il pas plutôt un objet privilégié, condition même des images et de la pensée et, en même temps, agent d'exécution au service de la pensée ? Dans ce cas, le problème traditionnel des rapports du physique et du mental reprendrait son sens. Il existerait une certaine réalité physique singulière, de laquelle dépendraient la présence des images et, par conséquent, l'exercice de la pensée sur les images données et la constitution de la réalité objective de l'univers ; inversement, cet objet privilégié subirait, au moins dans une certaine mesure, l'influence de la pensée et serait comme l'intermédiaire qui lui permettrait d'agir sur le reste des objets. On pourrait donc s'interroger sur les relations réciproques du mental et du corps propre, et se demander comment l'un varie en fonction de l'autre.

Est-il permis de poser ainsi le problème ? Certes, il est bien difficile de nier le caractère privilégié et personnel du corps propre, qui le distingue de tous les autres objets. Mais, en même temps, il est absolument impos-

sible de comprendre comment un objet physique tel que le corps, c'est-à-dire un système d'images reliées par la pensée, pourrait être la condition de l'apparition des images dont il est lui-même une partie, ni la condition de l'exercice de la pensée, puisque lui-même en tant qu'objet suppose préalablement cet exercice. Pas davantage ne peut-on concevoir comment la pensée, qui a pour fonction de constituer des objets en établissant les relations selon lesquelles les images se déterminent les unes les autres, pourrait agir physiquement sur un objet et entrer ainsi comme élément dans le déterminisme qu'elle établit. Autrement dit, si le corps propre n'est qu'un objet physique, la question de ses rapports avec le mental ne donne pas lieu à un problème nouveau : elle se pose exactement comme celle des rapports du mental avec un objet physique quelconque ou avec l'ensemble des objets physiques. Mais la difficulté ne vient-elle pas de ce que nous voulons voir dans le corps propre un « objet privilégié », et cette expression même n'a-t-elle pas quelque chose de contradictoire ? Un objet physique, par définition, est pris inexorablement dans le réseau du déterminisme qui le relie à tous les autres et ne peut jouir d'aucun traitement de faveur de la part du reste de l'univers. Notre corps propre, en tant qu'objet physique, n'a donc point une existence privilégiée ; et inversement, en tant que nous lui attribuons une existence privilégiée, nous nous retirons par là même le droit de le considérer comme un objet, comme une partie de l'univers physique. Si nous voulons confondre en une seule ces deux idées du corps propre, nous nous condamnons à la contradiction perpétuelle : comment une même chose pourrait-elle, à la fois et sous le même rapport, être un objet parmi les autres et un intermédiaire entre la pensée et la totalité des objets, être un ensemble limité d'images et la condition de l'apparition de n'importe quelle image, être le jouet des forces natu-

relles et posséder un pouvoir d'initiative à l'égard de ces forces, bref être tout ensemble physique et non-physique? Le problème se trouve dès lors transposé. Il ne s'agit plus de s'interroger sur les rapports du mental et d'un certain objet physique, puisque ces rapports ne peuvent être que ceux qui unissent, en général, le mental et le physique, et dont il a été question précédemment. Il s'agit d'abord d'élucider, dans la mesure du possible, cette notion obscure de corps propre. Là se trouve le nœud de la difficulté¹.

Or, d'une part je ne puis guère douter que mon propre corps soit un objet de la nature au même titre que celui de mes semblables ou que celui même des autres êtres vivants. La physiologie m'enseigne qu'un corps vivant quelconque, le mien par conséquent, n'est qu'une partie de l'univers homogène à l'ensemble, composée, en dernière analyse, des mêmes matériaux que lui et soumise aux mêmes lois ; que l'apparence de spontanéité qu'il présente résulte simplement de l'impuissance où nous nous trouvons, dans l'état actuel de nos connaissances, de prévoir son comportement, mais que tout nous invite à penser que ce comportement est en réalité aussi strictement déterminé que celui d'une machine. Mais qu'ai-je besoin de recourir à la physiologie ? Ne sais-je pas déjà

1. Nous devons déclarer dès maintenant, ce qui nous dispensera de le répéter à chaque chapitre, que la théorie du corps propre que nous exposerons dans cet ouvrage nous a été en partie suggérée par la lecture de la troisième partie de l'article de M. G. Marcel, intitulé *Existence et Objectivité* (*Revue de Métaph.*, t. XXXII, n° 2, avril-juin 1925, p. 188-195 ; reproduit en appendice dans le *Journal métaphysique* du même auteur, Paris, Gallimard, 1927, p. 322-329). Signalons aussi — mais il s'agit cette fois d'une rencontre fortuite, car notre travail était achevé quand nous avons eu connaissance de cet ouvrage — qu'une théorie de la dualité du corps propre, présentant des analogies avec la nôtre, a été formulée par G. F. Stout dans un livre récent, *Mind and Matter*, Cambridge, University Press, 1931 ; voir particulièrement livre II, chap. VIII (p. 150 et suiv.), et livre IV, chap. I (p. 225 et suiv.) et VII (p. 308 et suiv.).

que mon corps est une machine qui a besoin, pour fonctionner, d'être périodiquement et soigneusement entretenue, quelquefois même réparée — jusqu'au jour où un accident ou une usure inévitable arrêtera pour toujours son fonctionnement ? Ces raisons me portent invinciblement à croire que mon corps n'est qu'un objet indifférent qui, loin de constituer le centre de l'univers, n'en est qu'un fragment imperceptible, soumis implacablement à la loi commune. — Mais en même temps d'autres raisons me portent non moins invinciblement à croire qu'il est quelque chose de plus que cela. Car s'il n'était que cela, il lui manquerait précisément d'être *mon* corps. Or, s'il y a un caractère que je ne puis en aucune façon lui dénier, c'est bien ce caractère absolument original qui suffit à le distinguer de n'importe quel autre objet et lui assure sur le reste des choses une prééminence inaliénable. Cette perpétuelle présence, qui fait que mon corps m'apparaît inévitablement, même quand je cherche à me convaincre que cette apparence est illusoire, comme le centre de l'univers ; ce caractère de « première personne » que je ne peux lui retirer malgré tous mes efforts pour le considérer comme un objet impersonnel ; cette docilité que lui seul présente à l'égard de ma volonté, et sur laquelle l'affirmation de l'universel déterminisme ne réussit pas à mordre ; cette tyrannie par laquelle il me contraint, encore que je veuille le traiter comme une indifférente « guenille », de l'aimer avec prédilection, et les souffrances que j'endure dès qu'il pâtit : voilà qui m'oblige à faire de mon corps, et du mien seulement, un être privilégié, absolument différent de n'importe quel objet physique.

Il y a donc un corps, et un seul pour chacun de nous bien qu'il soit pour chacun différent, que la pensée ne peut s'empêcher de concevoir de deux manières différentes et irréductibles l'une à l'autre. D'une part mon corps est un être vivant semblable à tous les autres,

c'est-à-dire une certaine masse de matière soumise aux lois physico-chimiques qui régissent la nature entière ; d'autre part, il est mien, ou plutôt moi-même, et cesse par là d'être un objet anonyme, simple fragment de l'univers, pour devenir au contraire le centre de perspective et le centre d'action sur la totalité de l'univers. Essayer de concilier ces deux idées en ramenant l'une à l'autre, reviendrait nécessairement à faire évanouir l'une au profit de l'autre considérée comme seule légitime. Or ce serait mutiler la nature du corps propre que de traiter l'une de ces idées comme illusoire : il est également certain, et que mon corps est comme tout être vivant une partie de la nature homogène à l'ensemble, et que ce corps a un caractère privilégié par où il échappe à l'impersonnalité des objets qui composent l'univers. Il faut seulement prendre garde, quand on parle du corps propre, de ne pas confondre les deux notions sous lesquelles on le conçoit. Toutes les difficultés des problèmes qu'on se pose à son sujet viennent de ce qu'on néglige de faire ou de conserver présente à l'esprit cette distinction. Mon corps, en tant qu'être vivant, n'a rien de privilégié, et n'est pas plus mien que n'importe quel autre corps vivant ou même que n'importe quel objet ; en tant qu'individu, il cesse d'être une partie de la nature, une chose parmi les choses, et il s'oppose à l'univers comme le Moi au Non-moi.

La difficulté est maintenant de comprendre comment un même corps peut être légitimement conçu à la fois de deux manières aussi différentes. Quels sont les rapports qui unissent l'une à l'autre ces deux natures du corps propre ? S'agit-il d'un rapport de cause à effet, de variable à fonction, de réalité à apparence, de texte à traduction, d'endroit à envers ? Semblable question est insoluble, parce qu'encore une fois c'est une question mal posée. Quand nous parlons d'une relation entre deux termes, nous songeons presque inévitablement à des rela-

lions entre objets ou images. C'est que la tâche de la pensée consiste essentiellement à établir des relations de ce genre afin de rassembler les images éparses en un univers ordonné : telle est la fonction de la science de la nature, prolongeant le travail commencé par la perception. Mais la fonction de la philosophie est, pour une grande part, de faire réflexion sur la connaissance et de montrer que la possibilité d'établir des relations entre les images suppose des relations d'un autre genre, des relations qui n'ont plus rien de commun avec des lois de la nature dont elles sont la condition. De ce genre sera par exemple la relation de la pensée elle-même à l'ensemble de l'univers ou, en d'autres termes, du sujet pensant à l'objet pensé : ce serait une exigence insensée que de demander qu'on traitât cette relation comme l'une de ces relations entre phénomènes qu'établit la pensée scientifique ; et celui qui cherche comment la pensée varie en fonction de l'univers, ou comment elle peut exercer une influence physique en mouvant un certain corps, celui-là, loin de faire preuve d'esprit scientifique, montre au contraire qu'il méconnaît, ou tout au moins qu'il oublie, la fonction de la science. Or, ne risque-t-on pas de commettre une faute analogue quand on s'interroge sur les rapports qu'entretiennent les deux natures du corps propre ? Notre analyse semble bien nous conduire ici à une relation originale, irréductible à aucune autre et, en tout cas, irréductible à une relation scientifique entre éléments objectifs, puisque l'un des termes de cette relation n'est pas un objet. S'il en est ainsi, tout ce qu'on peut se proposer de faire au sujet de cette relation, c'est d'amener l'esprit à la reconnaître dans ce qu'elle a d'unique. Et le meilleur moyen d'y parvenir, ce sera sans doute de montrer, dans chacun des chapitres qui suivent, comment l'étude de l'image, celle de la pensée, celle de la volonté et celle du sentiment nous conduisent tour à tour, par des voies différentes, à

cette dualité irréductible du corps propre : cette convergence des résultats donnera sinon une preuve, du moins un indice de vérité. Peut-être remarquerons-nous en même temps que cette dualité du corps propre, lequel figure d'une part dans le monde des objets, et d'autre part apparaît avec un caractère personnel et subjectif, vient s'ajouter aux deux dualités que nous avons déjà reconnues, celle de l'univers et de l'image isolée, celle de l'objet pensé et du sujet pensant, pour se confondre avec elles dans l'opposition traditionnelle du physique et du mental.

CHAPITRE II

L'IMAGE

I. — LA SENSATION ET L'OBJET

Issue du dualisme cartésien et de la théorie lockienne des « idées », liée à la distinction classique des qualités premières et des qualités secondes, la thèse qui fait de l'objet physique et de la sensation consciente deux réalités hétérogènes incluses dans un même univers, paraît d'abord l'expression la plus fidèle de l'expérience courante. Quand naît une sensation, il semble difficile de nier que nous soyons en présence de deux termes bien distincts : d'une part un objet matériel, étendu, perceptible par tous, d'autre part un fait de conscience, connu du seul sujet et étranger à l'espace. La distinction se confirme si l'on considère tous les faits de relativité des sensations, où la diversité des représentations suscitées par un objet identique nous contraint d'opposer la réalité subjective des premières à la réalité objective du second. Bien plus, la relation entre ces deux sortes de réalités ne paraît pas moins manifeste que leur dualité. Comme il suffit, lorsque les conditions physiologiques requises sont remplies, de faire apparaître, varier ou disparaître l'objet, pour faire apparaître, varier ou disparaître l'état de conscience, tout se passe comme si l'objet était la cause, par l'intermédiaire des phénomènes physiologiques, de l'état de conscience. Cette relation est même suffisamment précise pour qu'on ait voulu voir, dans le rapport entre la sensation et l'excitant, un cas privilégié

permettant de relier le monde mental au monde physique par une loi fonctionnelle, et de faire ainsi un premier pas pour intégrer dans le domaine de la science positive, par l'établissement d'un déterminisme psycho-physique, le vieux problème des rapports de l'âme et du corps.

Mais les difficultés surgissent dès qu'on cherche à préciser la nature de ce déterminisme psycho-physique. On peut le concevoir de deux façons. Ou bien les faits mentaux figureront comme éléments constitutants dans la trame du déterminisme universel au même titre que les faits physiques, sur lesquels par conséquent ils réagiront. Ou bien, déterminés par certains phénomènes physiques, ils n'exerceront sur ceux-ci aucune influence récurrente, de sorte qu'il sera permis de les négliger totalement dans l'établissement du déterminisme physique le plus rigoureux. La première hypothèse s'accorde mal avec le principe de la conservation de l'énergie ; on s'en est si bien rendu compte qu'on a invoqué, pour rester en règle avec lui, un « équivalent mécanique de la conscience »¹, supposition non seulement tout à fait gratuite, mais dépourvue de sens dans une théorie dualiste, puisqu'elle revient précisément à assimiler la conscience à une force de nature physique. D'ailleurs les progrès de la physiologie, en resserrant constamment les mailles du déterminisme physico-chimique, écartent de plus en plus l'idée d'une intervention de la conscience dans les phénomènes biologiques. Il faudrait donc choisir l'autre hypothèse. Mais celle-ci, après avoir connu un moment de vogue, est aujourd'hui tombée dans un tel discrédit, qu'on peut sans doute se dispenser de rappeler toutes les difficultés qui justifient son abandon. On finira donc par retenir seulement de l'hypothèse épiphé-

1. V. p. ex. Spencer, *Premiers principes*, ch. VIII, § 71 et 73 (trad. Cazelles, p. 226-233 et 236-238) ; *Princ. de Psych.*, § 47 (trad. Ribot et Espinas, t. I, p. 115-120). Cf. les textes de Binet cités ci-dessus, p. 21, note 2.

noméniste ce qu'elle avait de fondé, c'est-à-dire l'affirmation que le déterminisme physique forme un système clos, et doit pouvoir se constituer sans qu'on ait jamais à y introduire des éléments mentaux. L'étude de la sensation deviendra alors l'étude des réflexes que l'excitation déclenche, soit directement, soit par voie associative. Le mot même de sensation sera évité, ou, si on l'emploie, on l'entendra uniquement dans le sens « objectif » qui vient d'être indiqué. Que reste-t-il désormais de l'hypothèse dualiste d'où nous étions partis ? Pas grand chose assurément. Certes, on pourra toujours admettre qu'il existe, derrière le mécanisme que l'on décrit, certains états subjectifs analogues à ceux que chacun éprouve quand il ouvre ses sens : traiter l'état mental comme négligeable n'équivaut pas à en nier l'existence. Seulement, on ne va plus savoir qu'en faire. Car, si l'on se refuse à admettre l'idée de phénomènes absolument fortuits, si d'autre part on se retient de glisser de nouveau vers l'hypothèse épiphénoméniste, il ne restera d'autre ressource que de juxtaposer au déterminisme physique, qui se suffit à soi-même, un • déterminisme mental autonome, et de considérer les événements qui se succèdent dans une conscience comme un autre système clos, sans lien avec le monde extérieur. Plutôt que de recourir à ce monadisme, il sera plus simple de nier purement et simplement, avec les *behavioristes* les plus intransigeants, l'existence même de la conscience, et d'aboutir ainsi à un monisme radical au profit de l'objet.

Mais cette position extrême est à son tour intenable. Car, s'il est permis au *behavioriste* de traiter tous les êtres vivants, y compris ses semblables, comme de purs automates, du moins ne peut-il, lui qui pense ainsi, et justement parce qu'il pense, se considérer tout à fait de la même manière. Une négation radicale de la pensée est, à la lettre, absolument impensable. Aussi n'aurait-on

jamais songé à se replier sur cette position désespérée si l'on ne s'y trouvait comme acculé par les difficultés du dualisme. Or, l'embarras même d'une telle situation devrait suggérer le moyen d'en sortir. Qu'il soit également impossible d'ajouter la conscience au monde physique ou de l'en retrancher, n'est-ce pas l'indice que la véritable question est beaucoup moins celle du choix entre cette affirmation et cette négation que celle du sens qu'il convient de donner à la proposition sur laquelle on discute ? Ce qui est sujet à contestation, ce n'est pas tant la thèse du monisme de l'objet ou celle du dualisme de l'objet et de la sensation, que la thèse réaliste sous-jacente aux deux autres. Nous voudrions montrer comment le problème philosophique de la perception s'éclaire quand on abandonne tout parti-pris de réalisme, et qu'à l'unique dualisme de réalités juxtaposées sur un même plan d'existence, on substitue la triple dualité que le chapitre précédent nous a amené à reconnaître : dualité des plans de réalité, dualité de l'existence et de la pensée, dualité des aspects du corps propre. Pour la clarté de l'exposition, nous laisserons d'abord de côté cette troisième dualité, quitte à la réintroduire ensuite. Négligeant donc provisoirement le rôle du corps dans la perception, nous nous occuperons maintenant de préciser quelle relation unit la sensation et l'objet. Mais, avant de montrer que cette relation n'est nullement assimilable à celles qui unissent des phénomènes et dont la détermination est le but des sciences de la nature, il convient de répondre à une question préjudicielle.

On pourrait en effet refuser audience à notre analyse, en l'accusant d'être d'avance démentie par l'existence d'une loi naturelle parfaitement vérifiable, selon laquelle la sensation varie en fonction de l'excitant. L'objection porterait s'il était avéré que le terme auquel la relation dite « psycho-physique » unit l'excitant est bien la sensation, réalité psychique radicalement hétérogène à la

réalité physique. On trouverait aujourd'hui peu de psychologues pour admettre encore une pareille interprétation. Que cette relation ait une valeur scientifique, cela n'oblige point à prendre à la lettre, et à accepter aussi comme l'énoncé d'un résultat scientifiquement acquis, le nom même dont elle est restée affublée. Elle comporte deux interprétations un peu différentes, selon que l'on adopte l'attitude du sujet ou celle de l'expérimentateur. Mais, pas plus dans un cas que dans l'autre, nous n'aurons à comparer des faits psychiques et des faits physiques comme deux réalités également données dans notre expérience. Si nous adoptons l'attitude de l'expérimentateur, il est clair que, faisant l'expérience sur autrui, nous n'atteindrons jamais, pour les mettre en relation avec autre chose, ses sensations. Nous constaterons seulement, comme un fait de comportement objectivement vérifiable, que si nous demandons à une personne non exercée d'apprécier au juger les valeurs relatives de plusieurs excitants, la série qu'elle aura rangée en progression arithmétique donnera, selon les mesures du physicien, une progression géométrique. Si nous voulons analyser de plus près le phénomène, nous emprunterons la technique du physiologiste, et, en mesurant les réponses réflexes à l'excitation, par exemple la grandeur de la contraction de la pupille exposée à des éclaircissements croissants¹, nous observerons qu'elle varie, pour les intensités moyennes, comme le logarithme de l'excitant. Ce que nous aurons mis alors en relation, c'est l'excitant et la réaction : nous aurons fait de la physiologie, et non point de la « psycho-physique ». Considérons maintenant l'interprétation de l'expérience

1. Travaux de Prentice Reeves et de Couvreur; cités par Piéron, *Psych. exp.*, p. 99. Cf. la communication de M. Piéron à la Société de Psychologie, séance du 12 janvier 1922, *Sur la signification physiologique des lois dites « psychophysiques »*, Journ. de Psych., t. XIX, n° 4, 15 avril 1922, p. 365-370.

pour le sujet, et admettons, pour simplifier l'exposé qu'il soit seul pour faire l'expérience. Il prendra, par exemple, des intensités lumineuses croissantes. Il les mesurera d'abord du simple regard, de façon que chaque grandeur de la série diffère des deux voisines juste assez pour que la différence soit perceptible. Puis, il recommencera la mesure au photomètre, et s'apercevra qu'aux valeurs primitives 1, 2, 3, 4... correspond une nouvelle série où chaque valeur s'obtient en multipliant la précédente par un même coefficient. A-t-il, dans le premier cas, mesuré des états de conscience, dans le second des phénomènes physiques hétérogènes aux premiers ? Nullement : il est visible que c'est toujours les mêmes choses qu'il a mesurées, à savoir des intensités lumineuses. Il a seulement employé deux méthodes de mesure. De sorte que l'expérience « psycho-physique » revient, comme l'a noté justement M. Bourdon¹, à comparer les résultats obtenus en mesurant des grandeurs physiques par deux méthodes différentes, dont l'une est celle des accroissements juste perceptibles, l'autre étant empruntée à la pratique courante des physiciens. Sans doute, la première méthode a le double inconvénient d'être moins précise, et d'entraîner, si on l'adopte, une plus grande complication dans l'expression des lois où l'intensité lumineuse figure comme variable. Le physicien a donc d'excellentes raisons de ne pas l'employer, et l'on pourra dire par suite que les résultats auxquels elle conduit ne sont pas des mesures « physiques ». Mais cela signifie seulement que le physicien les néglige, et pas du tout qu'il s'agirait là de mesures extra-physiques, portant sur des phénomènes dont ne s'occupe pas le physicien. Ainsi, pas plus pour le sujet que tout à l'heure pour l'expérimentateur, il n'est question de mettre une grandeur physique en rela-

1. *La doctrine dualiste*, *Rev. Phil.*, 40^e année, n° 7, juillet 1915, p. 17.

tion avec une réalité mentale essentiellement différente, et d'établir comme un pont entre deux mondes. La valeur de la loi dite psycho-physique ne nous oblige donc nullement à affirmer comme un fait d'expérience le dualisme ontologique. Cet obstacle écarté, examinons, sur un exemple simplifié, comment doit s'interpréter la relation de la sensation à l'objet.

Me voici immobile dans une chambre obscure. Soudain, la lumière se fait, et j'aperçois un objet, par exemple une chaise se détachant sur un mur nu. Il y a là un événement qui arrive pour moi, et qui, n'arrivant que pour moi, peut être appelé subjectif ou psychique : c'est que je suis affecté d'une certaine image visuelle. Mais c'est, pour moi, le seul événement qui arrive alors. De mon point de vue, il n'y a pas deux faits qui me soient donnés, un fait physique qui serait la présence de la chaise éclairée, un fait psychique qui serait comme le reflet du premier dans ma conscience. L'unique fait, c'est l'apparition de l'image visuelle ; et si je restais parfaitement immobile, si mon esprit demeurerait absolument passif, à cela se bornerait pour moi l'expérience.

Mais mon esprit ne demeure pas inactif ; et si je suis, pour l'instant, immobile, du moins ne l'ai-je pas toujours été. Je sais que l'image qui m'apparaît n'est pas un phénomène inexplicable, sans aucun rapport avec le reste de l'expérience. Je sais que cette image est reliée à d'autres ; qu'en levant les yeux dans une certaine direction, je serais affecté d'une sensation de lumière intense ; que pour une autre orientation de mon visage j'aurais eu, au lieu de l'image d'une chaise, celle d'un homme touchant un commutateur ; que si maintenant je me déplace, mon image visuelle se transformera graduellement en telles autres ; que si je fais tels mouvements des bras et des mains, elle s'accompagnera nécessairement de telles autres images également prévisibles, par exemple une impression de rugueux ici, de

poli ailleurs, ou encore un bruit. Tous ces jugements, et bien d'autres du même genre, se résument dans celui-ci : il y a devant moi une chaise. La chaise, dont j'affirme ainsi l'existence objective, est assurément distincte de la simple image visuelle que nous avons d'abord considérée ; elle en est même, en un sens, indépendante, puisque, si je n'avais jamais éprouvé cette image-là, à condition que j'en eusse éprouvé certaines autres, j'affirmerais cependant l'existence de la chaise, et de la même chaise. Mais si elle est indépendante d'une image, elle ne l'est pas de toute image ; et si elle est autre chose qu'une collection d'images, du moins ne se pose-t-elle pas en face de la conscience comme une réalité qui lui serait étrangère, puisqu'elle consiste en images reliées par des lois, et que des lois ne sont pas des choses extérieures à la pensée, mais des rapports intelligibles. L'objet est construit par ma pensée à l'aide de mes sensations, et constitué par ces sensations mêmes rapportées les unes aux autres suivant les lois de la nature. Si mes sensations ne se succèdent pas selon les lois que j'avais implicitement affirmées en déclarant : *c'est une chaise*, alors l'objet que j'avais d'abord construit sera détruit, et ma pensée s'efforcera d'en construire un autre qui me permette de rendre compte des images nouvelles. Supposons qu'en me déplaçant j'assiste à d'inattendues transformations de l'image visuelle : tandis que je cherche à voir la chaise de côté, au lieu que le côté m'apparaisse, c'est la face qui s'amincit régulièrement, sans que la perspective se modifie. L'objet change alors pour moi, et mon image primitive, tout en restant la même, sera rapportée à un autre objet, à une peinture sur un mur. Ou encore, si les images tactiles sont différentes de celles que me laissaient prévoir les images visuelles, si ma main traverse la chaise sans éprouver de résistance, je croirai à un phénomène d'optique et je parlerai d'une « image

virtuelle ». Et enfin, si ces dernières hypothèses sont à leur tour démenties par des images nouvelles, je dirai que je n'y comprends rien, et que *je ne sais pas ce que je vois* : ce qui signifie, non point que j'ignore de quelle image visuelle je suis maintenant affecté, mais que j'ignore à quelles autres images elle se relie, que je suis incapable de prévoir quelles images feront surgir pour moi mes mouvements. Rien ne nous oblige donc à parler d'un objet extérieur matériel qui subsisterait par soi et se réfracterait dans ma conscience sous l'aspect d'une sensation : l'objet n'est pas donné en dehors des sensations comme leur cause, mais c'est au contraire avec les sensations, seules données, que la pensée cherche à composer l'objet.

Cette conclusion sera cependant contestée. Il est vrai, conviendra-t-on, que je ne puis saisir en moi autre chose que des images, et que je constitue l'objet extérieur avec les images que j'éprouve. Mais l'explication qui précède suppose que je suis seul au monde, et que le monde n'est que *ma* représentation. Pourtant, je ne doute nullement que des images semblables n'affectent d'autres consciences que la mienne, et qu'elles ne soient fonction des objets extérieurs, de quelque façon que l'on conçoive ces derniers. Supposons que, dans l'expérience qu'on vient d'imaginer, j'aie été non le patient, mais l'opérateur, que ce soit moi qui aie donné la lumière. On pourra répéter, à mon sujet, ce qu'on a dit du patient : comme lui, j'ai aperçu la chaise ; cette chaise, admettons-le, se réduit pour moi à de certaines images dont je suis affecté, et à des rapports fixes que je conçois entre ces images et d'autres. Mais il y a autre chose dans l'expérience, c'est l'apparition d'une image dans la conscience du patient. Cette image est, sans doute, un état de conscience, mais ce n'est pas un état de ma conscience à moi ; et d'autre part cette image est tout autre chose que la chaise elle-même ou une partie de

la chaise. Voilà donc un fait qui n'est, ni un objet matériel, ni un état de ma propre conscience. N'est-il pas évident que c'est la chaise éclairée, objet matériel, qui est cause de la sensation du patient ? Et dans ces conditions, ne dois-je pas, à moins que je prétende follement faire de moi le centre du monde, supposer que les choses se passent exactement pour moi comme pour lui, et que ma sensation est déterminée par la présence de l'objet extérieur¹ ?

1. Telle serait, pour prendre un exemple, l'opinion de M. Claparède. Nous nous référons ici à l'article qu'il a publié dans les *Archives de Psychologie*, t. XXIII, n° 89 (avril 1931), p. 1-24, *Point de vue du psychologue et point de vue du sujet*. D'après cet article, M. Claparède accepterait — ou plutôt laisserait hors de discussion, parce que cette thèse ressortit à la théorie de la connaissance et non à la psychologie — l'identification de la sensation et de la qualité sensible quand elle est faite du point de vue du sujet. Mais il conteste qu'elle demeure valable du point de vue du psychologue, c'est-à-dire du savant qui observe du dehors le sujet pour l'étudier. « Ce n'est que pour le sujet, que la sensation coïncide en effet avec l'objet senti. Car pour le psychologue, il y a toujours deux choses : l'objet, l'excitant, d'une part, et d'autre part la réaction du sujet à cet excitant (la sensation, la perception) » (p. 3). Mais toute la question serait justement de savoir si l'observateur a le droit, de son point de vue, d'assimiler ainsi la réaction du sujet à une sensation. M. Claparède écrit que le psychique, considéré du point de vue du psychologue, « ne peut être que quelque chose d'inétendu, de non spatial et en quelque sorte intérieur au sujet, en désignant par « intérieur » ce fait que les phénomènes de cet ordre ne sont connus que du seul sujet. Ces caractères (inétendu, intérieur, etc.), qu'on le remarque bien, ne dépendent pas de quelque théorie... Ils sont en effet purement empiriques. Ils ne font qu'exprimer, que décrire, LA SITUATION DE FAIT devant laquelle se trouve le psychologue » (p. 5-6). Il nous semble que les deux propositions soulignées (la première l'est par nous) s'accordent mal. Comment peut-on dire qu'en affirmant ces caractères, le psychologue exprime simplement un fait, alors qu'on admet que le phénomène psychique lui échappe par nature, n'étant connu que du seul sujet ? Le fait en présence duquel je me trouve ici, moi psychologue, c'est que ces phénomènes psychiques « se dérobent à mes sens, que je ne puis espérer, même avec les appareils de radioscopie les plus perfectionnés, les apercevoir jamais sous le crâne de mon sujet » (p. 6). Comment puis-je alors en affirmer quoi que ce soit ? Autant vaudrait affirmer comme un fait d'expérience la présence dans ce tiroir d'un phénomène inédit, inaccessible aux sens et connu de la table seule, et alléguer comme preuve l'impossibilité absolue où

Pareille interprétation, dont on sait les difficultés qu'elle entraîne, ne s'impose pas plus du point de vue de l'opérateur qu'elle ne s'imposait du point de vue du patient. L'opérateur affirme que la chaise éclairée détermine une sensation visuelle chez le patient. Comment faut-il entendre cette affirmation ? Assurément, l'opérateur ne connaît pas par une expérience directe l'état psychique du patient. Son expérience est limitée à quelques images : la vue de la chaise éclairée, celle du patient ayant la tête tournée du côté de la chaise, puis certains mouvements du patient, par exemple des mouvements des lèvres accompagnés du son de certaines paroles, telles que : « Je vois une chaise ». Ces diverses images seront reliées les unes aux autres par l'opérateur, et il affirmera que la chaise éclairée est cause des modifications qu'il constate chez le patient.

je suis de le percevoir. La conclusion normale d'expériences négatives de ce genre, c'est qu'il n'y a rien. A moins qu'on ne pense avoir, par ailleurs, des raisons de croire à l'existence de la sensation chez le sujet, et c'est évidemment ce que veut dire M. Claparède. Ces raisons, ce sont les déclarations mêmes du sujet, qui font partie de sa réaction à l'excitant, et qui apporteraient au psychologue un renseignement sur l'existence d'une réalité qu'il ne percevrait pas lui-même. Le savant a évidemment le droit, dont il use d'ailleurs fréquemment, d'accepter les renseignements que lui donnent des témoins qu'il juge compétents et de bonne foi. Encore faut-il qu'il interprète correctement le sens de la déclaration, même véridique. Or, la réalité dont le sujet qui dit « Je vois un arbre » signale l'existence, c'est l'arbre, l'objet physique, et non une image, doublure psychique de l'objet. M. Claparède en tombe d'accord dans une autre partie de son article, consacrée à la question de la « stimulus-error ». « Du point de vue du *SUJET*, déclare-t-il, c'est toujours l'*objet*, comme tel, qui est mesuré ou estimé, et non pas l'image ou la perception mentales correspondant à cet objet » (p. 14). « Pour le sujet, l'estimation porte toujours sur des *objets* (objets extérieurs dans l'attitude objective, provoquant la « stimulus-error » ; régions corporelles dans l'attitude subjective) » (p. 16-17). « ...Pour le sujet, il n'y a point de sensations, il n'y a que des excitants » (p. 17). Dans ces conditions, on se demande vraiment quelles raisons subsistent d'affirmer l'existence de ces « faits psychiques » qui ne sont accessibles à personne, échappant aussi bien à la connaissance du sujet qu'à l'expérience du psychologue.

Bref, pour l'opérateur, le patient est un objet au même titre que la chaise et l'appareil d'éclairage : il se résout lui aussi en un système d'images reliées entre elles, et en rapport avec d'autres systèmes d'images. L'interprétation de l'expérience est donc de même nature, soit qu'on se place au point de vue du patient, soit qu'on se place au point de vue de l'opérateur. L'expérience est seulement plus complexe dans le second cas, parce que les objets considérés sont plus nombreux, et parce que l'un d'eux étant extraordinairement compliqué, il nous est très difficile, ou plutôt tout à fait impossible, de rattacher par des lois strictes les images que nous lui rapportons à celles que nous rapportons aux objets voisins. Mais, dans un cas comme dans l'autre, seules certaines images sont données, avec lesquelles la pensée s'efforce de constituer des objets agissant les uns sur les autres suivant des lois.

Seulement l'opérateur, tout en conservant son attitude d'observation, se substitue par la pensée au patient. Il sait que, s'il était à sa place, au moment où se fait la lumière, il serait affecté d'une certaine image visuelle bien déterminée, et différente de celle qu'il éprouve maintenant. Il sait que cet objet qu'il a devant lui et qui profère des paroles, n'est pas un pur objet comme la chaise, mais aussi un sujet comme lui-même. Aussi affirme-t-il que la chaise éclairée produit en lui, non seulement certains effets physiques, images étendues et perceptibles à tous, de même nature que celles qui composent la chaise, mais aussi un certain effet interne ou psychique, connu du seul patient. Or c'est ici que se glisse l'erreur. Une fois qu'on a admis, explicitement ou non, la distinction traditionnelle entre les objets étendus et visibles à tous, et les sensations inécoutées connues du seul sujet, cette interprétation de l'expérience s'imposera sans doute. Mais c'est cette distinction même qui est inacceptable. L'image de la chaise n'est pas inéten-

due, puisqu'elle a une forme, puisqu'elle en recouvre d'autres, puisqu'elle grandit si le sujet se rapproche ; ce qui n'a ni forme ni grandeur, ce n'est pas la sensation, mais les jugements qui l'accompagnent, et par exemple celui-là même par lequel on affirme que telle sensation est éprouvée. D'autre part, cette image n'est pas connue du seul sujet, puisque l'opérateur en affirme l'existence. Sans doute, l'image donnée n'est pas la même pour le patient et pour l'opérateur, car ils regardent l'objet de deux places différentes. Mais l'opérateur sait qu'une image visuelle se déforme quand on se déplace, et il sait que cette déformation est régie par des lois strictes, même s'il n'en a pas la connaissance précise. De sorte qu'il est capable de connaître à peu près l'image du patient, et qu'une science suffisante des lois de la perspective lui permettrait de la calculer exactement. Ce qu'il appelle, par opposition à l'objet, l'état psychique du patient, n'est donc nullement cette réalité subjective et inétendue, propriété privée et inaliénable, que se plaît à décrire le réalisme psychologique. C'est simplement l'aspect que présente l'objet de la place occupée par le patient, aspect évidemment étalé dans l'espace, aspect perceptible à quiconque prendra la place voulue.

Rien, dans tout cela, ne nous oblige à situer la sensation dans un autre monde que l'objet. On ne trouve point, d'un côté un objet public, de l'autre, une pluralité d'images privées de cet objet. Il n'y a comme réalité donnée que des images. Mais, comme ces images varient suivant des lois que la science peut formuler, elles ne dépendent pas du caprice individuel. Aussi ne sont-elles pas personnelles ni incommunicables. Au contraire chacune d'elles peut, en droit sinon toujours en fait, se calculer exactement. Et c'est dans cette dépendance rigoureuse où elles sont les unes des autres, que consiste l'objectivité du monde. L'objet n'est pas la cause des

sensations, il est construit par la pensée à l'aide des sensations. Certes, les « objets » auxquels aboutit la physique contemporaine ne ressemblent guère à ceux que nous donne la perception ; il peut sembler que toute image sensible en a complètement disparu, et qu'ils se résolvent en relations mathématiques, c'est-à-dire en pures constructions intellectuelles. Mais il est bien évident que ces constructions doivent, sous peine de rester tout à fait vaines, rejoindre finalement l'expérience sensible, et que ces réseaux superposés de relations intelligibles n'ont de valeur de vérité que parce qu'ils s'établissent à partir de données concrètes. Ainsi, distinguer la sensation ou état psychique de la chose extérieure ou objet physique, revient à distinguer entre le fait brut, l'image donnée isolément, et le fait objectif, celui que cherche à construire la science, et dont la perception est l'ébauche. Vouloir établir entre ces deux faits un rapport de causalité serait une entreprise illusoire, puisque le mot de *fait* n'a pas, dans les deux cas, la même signification. Il est clair que ce n'est pas le second terme qui est cause du premier, puisqu'il le suppose au contraire : dire, avec le réalisme matérialiste, que l'objet est cause de ma sensation, revient à affirmer que c'est la science qui est cause de l'expérience. D'ailleurs, il serait aussi peu raisonnable de renverser entre ces deux termes le rapport de causalité. C'est l'erreur de l'empirisme idéaliste que d'avoir prétendu expliquer l'organisation de l'expérience, œuvre de la connaissance, à partir des seules sensations, et d'avoir considéré un objet comme une simple somme d'images. Le monde n'est pas composé d'autres éléments que d'images, mais il faut, pour que les images composent un monde, qu'elles soient rapportées les unes aux autres par la pensée. On peut donc dire, mais dans deux sens un peu différents, soit que le monde n'est composé que d'images, soit qu'il est quelque chose de plus qu'un en-

semble d'images. De même, on peut dire d'une maison, soit qu'elle n'est composée que de pierres, soit qu'elle est quelque chose de plus qu'un amas de pierres : ce quelque chose, c'est le plan de l'architecte, qui n'est pas un objet ajouté aux pierres, mais une idée qui a présidé à la distribution des pierres. L'image est comparable à la pierre, l'objet physique à la maison. Le matérialiste prétend que la maison est cause de la pierre ; ce qui ne peut se justifier que si on l'entend ainsi : le plan de la maison explique qu'il y ait ici une pierre. Traduisons : la construction d'un monde objectif, dont les parties se tiennent, permet de rendre compte de telle image en la reliant à d'autres. Le sensualiste soutient que les pierres sont cause de la maison ; ce qui n'est acceptable qu'à condition qu'on ne croie pas que les pierres à elles seules, sans architecte ni maçon, vont se disposer de façon à constituer une maison. Traduisons encore : si le monde des objets n'est composé que d'images, du moins cette composition n'est-elle pas l'œuvre des images elles-mêmes, mais celle de la pensée. La différence entre l'objet physique et la sensation n'est pas celle de deux réalités hétérogènes entrant comme ingrédients dans la composition d'un même univers, c'est celle des sensations reliées par la pensée et de la sensation considérée isolément. Les sensations ne sont pas des produits et comme des déchets du monde, elles sont les matériaux avec lesquels la pensée construit le monde.

Il nous semble qu'une telle interprétation des rapports de la sensation à l'objet permet d'éviter à la fois les difficultés du dualisme ontologique qu'a rappelées le début de ce chapitre, et celles auxquelles viennent se heurter de leur côté les théories monistes. Quand nous nions la distinction numérique de l'objet et de la sensation, nous paraissions faire cause commune, et avec l'immatérialisme de Berkeley qui réduit l'objet à la

sensation, et avec le néo-réalisme anglais et surtout américain, qui fait la réduction inverse. Mais l'accord s'arrête là. Car le point essentiel sur lequel porte notre critique du dualisme psycho-physique, c'est bien moins le dualisme qui nous paraît au contraire inévitable, que le réalisme qui lui est sous-jacent. Nous ne pouvons donc nous entendre longtemps ni avec un philosophe dont l'idéalisme empirique n'est à vrai dire qu'un réalisme psychologique, ni avec d'autres qui font l'essai d'un réalisme intégral. Il n'entre pas dans notre dessein d'examiner ces doctrines. Nous voudrions seulement faire remarquer que les principales difficultés qui les arrêtent viennent justement de ce qu'elles méconnaissent la dualité de la pensée et de la réalité, méconnaissance qui entraîne à sa suite celle de la dualité du réel donné et du réel objectif.

Pour Berkeley, il est inutile d'insister. On sait comment son idéalisme empirique reste enfermé, contrairement aux intentions de l'auteur, dans la subjectivité du donné, le recours à Dieu ne garantissant l'objectivité du monde que par une pétition de principe, puisque la preuve de son existence se fonde précisément sur la supposition de cette objectivité. On sait aussi que c'est pour échapper au subjectivisme impliqué dans cette théorie, et clairement mis au jour par Hume, que Kant a eu l'idée de substituer à l'idéalisme empirique un idéalisme transcendantal, grâce à ce dualisme épistémologique auquel nous avons recours à notre tour.

Le cas du néo-réalisme n'est pas moins net. Déjà les hésitations et l'évolution d'ensemble de la doctrine sont particulièrement instructives. La nouveauté de ce réalisme consistait à rejeter les « idées représentatives », ces choses mentales que l'ancien réalisme ajoutait aux choses physiques. Reconnaisant les difficultés que comportait ce dédoublement du réel, on allait essayer de le nier pour faire l'hypothèse d'un monisme radical,

d'un « pan-objectivisme ». Or, il se trouve que la nouvelle hypothèse conduit à son tour à de telles difficultés, que pour les résoudre on en vient à invoquer certaines entités qui ressemblent fort à ces idées représentatives dont la doctrine avait pour principale originalité de vouloir se passer. On se trouve ainsi ballotté entre le monisme et le dualisme, chaque thèse renvoyant à l'autre comme un moyen d'échapper aux difficultés qu'elle-même entraîne — alors que la seule façon de briser le cercle serait de renoncer au postulat réaliste commun, d'où proviennent finalement les difficultés. Quelles sont donc ces difficultés ? Pour ne pas risquer de choisir celles-là seulement qui confirmeraient notre manière de voir, nous nous contenterons de reprendre celles qu'a indiquées M. Lovejoy, du point de vue du réalisme dualiste, dans une communication solide et nourrie faite à la *Société française de Philosophie*¹. Il en énonce deux ou trois principales² : le néo-réalisme ne permet, ni d'admettre l'existence de réalités non-présentes, ni d'expliquer les erreurs perceptives et le retard de la sensation par rapport à l'excitant.

Il ne permet pas d'admettre l'existence de réalités non-présentes : « si... rien ne peut être perçu ou pensé sans être devant l'esprit *in propria persona*, comment puis-je même concevoir la notion des choses qui ne sont pas directement devant l'esprit ? »³. Il est bien évident qu'en situant toute existence sur le même plan, on se retire le droit de distinguer la réalité objective du simple donné. Et on ne peut distinguer ces deux plans d'exis-

1. *La théorie de la stérilité de la conscience dans la philosophie américaine et anglaise*, séance du 26 décembre 1925 ; *Bulletin*, 25^e année, n^{os} 4-5, oct.-déc. 1925. L'auteur a repris ces objections dans l'ouvrage que nous avons déjà cité, *The revolt against dualism* ; v. principalement p. 61-77. Pour la commodité du lecteur français, nous nous référerons à l'exposé du *Bulletin*.

2. *Bull.*, Thèse, § III, p. 90-91 ; Discussion, p. 95-96.

3. *Ibid.*, p. 95.

tence si l'on ne fait appel à l'activité d'une pensée étrangère à la fois au donné sur lequel elle s'exerce, et au monde objectif qu'elle construit par l'organisation idéale du donné, organisation qui n'est elle-même possible que si l'on ajoute aux images actuellement données une foule d'images non données. — Le néo-réalisme ne permet pas non plus de rendre compte des « fausses présentations ». Je puis, grâce à un miroir, voir un objet situé derrière moi. Or, la thèse de l'identité de l'objet physique avec le contenu perçu implique, dit avec raison M. Lovejoy¹, cette affirmation étrange, que ce que nous voyons en fait, c'est-à-dire l'objet *derrière* le miroir, est une chose physique. L'affirmation est en effet impliquée dans une hypothèse où l'on ne distingue pas entre l'image donnée et l'objet pensé, et où l'on ne peut par conséquent songer à une erreur commise par la pensée s'efforçant de construire l'objet à l'aide du donné sensible. La difficulté cesse au contraire quand on attribue au mot de *réalité* deux sens différents. On peut dire alors que l'image visuelle est réelle en tant que donnée, que l'objet physique derrière moi est réel en tant qu'il s'organise en système avec le reste de mon expérience, et qu'enfin l'objet physique devant moi est une illusion en tant que je prétends, en lui attribuant cette place, l'organiser avec mes autres images actuelles ou avec celles que j'aurais en faisant tels mouvements. Explication qui suppose que la conscience ne se réduit pas au pur enregistrement du donné, et qu'il y a en elle une activité de pensée s'efforçant — ce qui comporte la possibilité d'échecs — de construire le donné en un système objectif. — Enfin le fait que la sensation retarde sur l'excitant, puisque la lumière, par exemple, se propage avec une vitesse finie, manifeste un décalage chronologique du fait physique et de la sensation, et

1. *Ibid.*, p. 102.

dément ainsi l'affirmation de leur identité, soutenue par le néo-réalisme¹. On ne peut donc assimiler purement et simplement les données sensibles aux phénomènes objectifs, et le monisme est à rejeter. Mais sans accepter l'alternative de voir en eux une seule réalité ou deux réalités différentes, il est permis de ne les distinguer que par les plans de réalité où on les distribue. Du point de vue de la réalité brute, l'image qui m'apparaît constitue la totalité de mon expérience. Elle ne retarde sur rien, puisqu'il n'y a rien en dehors d'elle par rapport à quoi elle puisse retarder. Maintenant, si je veux accéder au plan de la réalité objective, je devrai faire entrer cette image dans un système où pourront prendre place toutes les images. Je devrai donc tenir compte des lois de la physique, dont l'établissement a justement pour but de travailler à cette organisation. Et alors il ne sera plus question de ma sensation comme fait de conscience, mais seulement de relations entre objets et phénomènes physiques ; l'un de ces objets sera, par exemple, ma rétine, qu'une plaque photographique pourrait d'ailleurs remplacer. Cette fois il y aura bien retard, mais retard d'un phénomène physique par rapport à un autre phénomène physique. Dans ce cas comme dans les précédents, l'obligation se manifeste de distinguer deux plans de réalité.

C'est pour avoir négligé de faire cette distinction, et la distinction solidaire de la réalité et de la pensée, qu'échouent les théories monistes. Berkeley, dont l'empirisme méconnaît l'activité de pensée capable d'organiser le donné en un système objectif, n'admet que la réalité brute du donné sensible, et se trouve par là condamné au subjectivisme. Les néo-réalistes, ayant au contraire souci d'échapper au subjectivisme, ne veulent voir que la réalité objective de l'univers physique, conçu comme

1. *Ibid.*, p. 100-101.

un système tenant debout par ses seules forces ; mais alors ce sont les données sensibles dont on ne saura plus que faire. Là encore, l'embarras provient de ce qu'on ne fait pas place au travail d'une pensée grâce auquel le monde objectif se construit à l'aide des données sensibles. N'importe que la doctrine surajoute à ce monde objectif physique un monde objectif idéal composé d'essences logiques et mathématiques : cette contrefaçon de l'intellectualisme¹ introduit bien dans la théorie quelques difficultés supplémentaires, mais ne permet nullement de résoudre celle que pose le problème du rapport des données sensibles au monde physique.

On ne peut donc ni distinguer ontologiquement la sensation et l'objet, ni réduire purement et simplement soit l'objet à la sensation, soit la sensation à l'objet. La distinction de l'un et de l'autre ne peut être que celle de deux plans de réalité, ce qui implique la distinction corrélatrice de l'ordre de la réalité et de l'ordre de la pensée. Reste maintenant à compléter l'idéalisme rationnel que nous avons suivi jusqu'ici, cette double dualité ne permettant pas de rendre compte du rôle privilégié que joue le corps propre, et demeurant par conséquent insuffisante pour une explication de la perception.

1. Ce n'est là en effet qu'un empirisme de l'idée superposé à l'empirisme de la sensation : le monde des universaux a beau être supra-sensible, il est toujours conçu comme un *donné* qu'il s'agit seulement de découvrir, ce qui supprime toute activité autonome de la pensée. Cf. par exemple R. B. Perry, *Le réalisme philosophique en Amérique*, *Rev. de métaph.*, t. XXIX, n° 2, avril-juin 1922, p. 142 : « Avec Platon il reconnaît à l'intellect un œil qui peut contempler le général et le nécessaire, comme l'œil de la perception peut contempler le particulier et le contingent ».

II. — LA NOTION DE CORPS PROPRE

Nous avons en effet volontairement laissé dans l'ombre jusqu'ici un aspect du problème, qu'il convient d'amener maintenant à la lumière. Un objet extérieur est constitué par la pensée avec des sensations. Or, la constitution d'un objet stable et unique avec une pluralité d'images variables se fait par le moyen d'expériences, effectuées ou simplement fictives, et qui reviennent toutes à ceci : en présence d'images données, supposer l'apparition d'images nouvelles bien déterminées pour telles autres positions de mon corps, mouvoir celui-ci pour l'amener à ces positions, et constater si les images nouvelles correspondent ou non aux images supposées. Les variations des images ne seront pas des variations de l'objet, à condition que ces variations d'images soient fonction des mouvements de mon corps. Eux seuls me permettent de concilier la stabilité et l'unicité de l'objet avec l'instabilité et la multiplicité des images qui le constituent. Ce livre, immobile, que ma vue perçoit, est construit avec des images de rectangles, de trapèzes, de parallélogrammes ; mais il est tout autre chose que cet amas d'images contradictoires. Ces images ne constituent un livre que parce qu'elles sont reliées suivant une loi d'après laquelle elles se transforment nécessairement les unes dans les autres en fonction des mouvements de mon corps. Ainsi, la perception des objets suppose la perception corrélative d'un corps propre mobile. Quel est cet objet privilégié, dont la connaissance est impliquée dans celle de tout autre objet, et comment lui-même nous est-il connu ?

Interrogeons le physiologiste. Il nous dira qu'un organisme est un objet exactement comparable à ceux dont la physico-chimie détermine les lois ; que les

tissus qui le constituent sont composés uniquement de substances chimiquement définies, dont la disposition prodigieusement complexe a seule empêché jusqu'ici de faire la synthèse ; que les phénomènes dont il est le théâtre sont reliés rigoureusement à l'ensemble des phénomènes de l'univers, et que tous ses mouvements, en particulier, doivent être considérés comme des réflexes, les uns inscrits dans la constitution spécifique de l'organisme, les autres montés au cours de la vie de l'individu, mais dont le degré de complexité fait la seule différence. Tournons-nous maintenant vers nos semblables : leur corps est pour nous, comme n'importe quel objet, un système d'images visuelles, auditives, tactiles, et il nous est connu exactement de la même manière qu'un corps matériel quelconque. Considérons enfin notre corps propre : il n'y a aucune raison de croire qu'il n'est pas tel que le corps d'autrui nous apparaît, et tel qu'il apparaît lui-même à autrui ; et si nous étions tentés d'en douter, la faim, le sommeil, une chute, une maladie, nous avertiraient assez clairement que, loin d'être un empire dans un empire, notre propre corps est soumis à l'ordre universel, qu'il n'est qu'une toute petite chose perdue dans l'immensité du monde.

Et pourtant, tous les raisonnements n'y font rien, je n'arrive pas à regarder mon corps comme une chose quelconque. S'il s'agit du corps d'un de mes semblables, je réussis sans trop de peine à adopter, pour le considérer, l'attitude du physiologiste. Mais dès qu'il s'agit du mien, il m'est impossible de m'en tenir à cette attitude, peut-être même de la prendre entièrement, fût-ce pour un instant. Il y a en mon corps quelque chose de plus, ou quelque chose d'autre, que dans un objet quelconque, et qui fait qu'il est justement *mon* corps. Et même, cette relation d'appartenance est encore insuffisante à exprimer ma pensée, car mon corps ne m'appartient pas comme m'appartiennent un vêtement

ou une maison. Mon corps n'est pas seulement à moi, il est, plus exactement, *moi-même*. Quelque absurde que puisse me paraître, à la réflexion, cette identification d'une personne consciente à un objet matériel, je ne saurais m'empêcher de la faire. Le partisan le plus fanatique du déterminisme biologique n'y réussit d'ailleurs pas mieux que moi, et ne manque pas de faire coïncider son âge ou ses voyages avec ceux de son corps. Bref, on aura beau s'efforcer de me persuader que mon corps n'est rien d'autre qu'une certaine masse de matière albuminoïde, j'aurai beau mettre toute ma bonne volonté à me laisser persuader, toujours cette pensée rencontrera en moi une résistance.

Cette résistance est justifiée. Certes, chacun de nous parvient sans trop de peine à concevoir que le corps d'autrui soit réductible à cette machine dont parle le physiologiste, et notre propre corps n'est rien de plus que cela pour autrui. Mais, appliquée par chacun de nous à son propre corps, la conception du physiologiste, quelque légitime qu'elle soit, est nécessairement incomplète, étant condamnée par nature à ne retenir que son caractère objectif et impersonnel. Notre corps n'est pas seulement un objet parmi d'autres ; et la connaissance que nous en prenons ne se limite pas à celle par laquelle nous le saisissons comme un objet extérieur. Montrons sur ces deux points qu'il en est bien ainsi, ou plutôt qu'il ne peut pas ne pas en être ainsi.

On a vu quelle différence sépare l'image de l'objet. Un objet est un système d'images : ce qui signifie, non seulement qu'à telle image visuelle sont nécessairement liées telles images tactiles, olfactives, etc., mais aussi qu'à l'intérieur de chaque modalité d'images, les diverses images se modifient d'une façon régulière suivant les mouvements de notre corps. Ainsi, une multiplicité d'images ne permettrait pas de constituer un objet, si l'on n'avait en même temps l'idée que l'objet est perçu

de plusieurs places différentes. L'image peut donc être considérée comme une apparence de l'objet perçu d'un certain lieu, et le corps propre comme le lieu d'où l'on perçoit les objets. L'affirmation de l'existence des objets implique par conséquent l'affirmation d'un centre de perspective sur les objets. Ce centre de perspective n'est pas lui-même un objet, puisqu'il faudrait alors un nouveau centre de perspective d'où il fût perçu, et ainsi à l'infini. De sorte que le corps propre, en tant qu'il est conçu comme un point de vue sur la totalité des choses, est lui-même exclu de cette totalité ; il n'est pas une partie de l'univers, il est le centre de perspective sur l'univers.

Seulement, notre corps n'est pas uniquement un centre de perspective, il est en même temps un objet ; et cette dualité du corps propre, faute d'être suffisamment élucidée, est la source des nombreuses confusions auxquelles donne lieu la notion de corps. Les différentes parties de mon corps, et les mouvements qu'il accomplit, peuvent être connus de moi exactement comme des objets ou des mouvements quelconques : le déplacement de mon bras, le son de ma voix, l'existence de mes yeux révélée par le toucher ou par leur reflet dans un miroir, tout cela fait partie des événements ou des choses qui composent l'univers. Mais alors leur réalité impliquera, comme celle de tout objet, la présence d'un centre de perspective d'où ils soient perçus. Car mon bras ou mes yeux sont autre chose que l'image visuelle ou tactile qui me les fait connaître. Ils sont constitués par la multiplicité des images que l'on pourrait se donner à coup sûr en les percevant d'endroits différents. Et l'image sonore de ma voix ne définit pas ma voix elle-même, mais seulement ma voix perçue d'une certaine distance. Ce qui revient à dire que *la distinction entre les objets perçus et le centre de perspective sur les objets n'est pas exactement celle qui sépare les autres*

objets du corps propre, mais qu'elle doit être transportée à l'intérieur du corps propre. Ainsi s'expliquerait cette ambiguïté qui fait sans doute le principal mystère de la notion de corps. Le corps doit être considéré, tantôt comme un système indépendant de l'univers et auquel est subordonnée l'apparence de l'univers, tantôt au contraire comme un fragment, et un fragment d'une petitesse dérisoire, du système universel. De cette double nature, un relativisme à tendances sceptiques mettrait l'accent sur la première et verrait volontiers dans le corps propre le terme absolu en fonction duquel tout varie, le matérialisme réaliste retient au contraire la seconde et traite le corps comme un terme insignifiant qui varie en fonction du tout. Mais le tort de ces doctrines est de choisir l'une de ces deux natures, c'est-à-dire d'exclure l'autre. Puisque mon corps me fournit des images de même espèce que le font les objets extérieurs, il m'est difficile de ne pas le considérer, sinon à titre provisoire, comme un objet parmi d'autres. En revanche, il est tout à fait impossible qu'il m'apparaisse uniquement comme un objet, car il faudra bien que cet objet soit perçu d'un certain point de vue : n'importe quelle perception, même celle d'une partie du corps, suppose, outre l'objet perçu, un centre de perspective sur l'objet. Il est vrai seulement que la limite qui, à l'intérieur du corps, sépare l'objet du point de vue sur l'objet, est susceptible de s'y déplacer. Je perçois alternativement mes mains par la vue, et mes yeux par le toucher, de sorte que les mains ou les yeux peuvent être intégrés dans l'objet. Mais ils ne peuvent l'être *ensemble*, car les mains qui sont rapportées au corps sont des mains *vues d'un certain lieu*, et l'image tactile des yeux n'est autre que les yeux *touchés d'une certaine façon*. Un organe des sens n'est donc objet que pour un autre sens ou, du moins, pour une autre partie du même sens. Quand je joins le pouce et l'index, je puis

indifféremment, ou alternativement, considérer que c'est l'index ou le pouce qui est touché, mais je ne puis concevoir que les deux soient à la fois *touchés* sans qu'aucun d'eux soit *touchant*. Ainsi, toutes les parties du corps propre peuvent sans doute être considérées comme des objets quelconques, mais elles ne peuvent l'être en même temps. Si bien qu'il est impossible que jamais le corps soit totalement pensé comme un simple fragment de l'univers, et qu'il doit nécessairement conserver ce caractère privilégié de centre de perspective sur l'univers. C'est pourquoi la conception scientifique du corps, si avancée qu'on la suppose, laissera toujours échapper, quand chacun s'efforcera de l'appliquer à son propre corps, un résidu irréductible à l'objet.

On devra donc, pour sortir des labyrinthes dans lesquels on s'engage constamment dès qu'on est amené sur le terrain du corps propre, tenir fermement comme fil directeur la distinction entre ses deux acceptions ; chaque fois qu'on parlera du corps, il faudra, si l'on veut éviter la confusion, se demander si l'on songe à l'objet matériel, fragment de l'univers, ou au centre de perspective sur la totalité de l'univers.

Si le corps propre possède ainsi le caractère original de se présenter sous deux formes irréductibles, il faudra bien aussi qu'il ait la propriété singulière d'être connu de deux façons entièrement différentes. Puisqu'un objet est constitué par un système d'images reliées entre elles et à la totalité des images, le corps, en tant que point de vue sur les objets, ne pourra être lui-même défini par des images ; ou du moins si, le vocabulaire manquant, on conserve ici le terme d'image, ces images seront nécessairement très différentes de celles avec lesquelles la pensée construit les objets. Faute de meilleurs mots, nous conviendrons d'appeler *externes* les images qui servent à constituer les objets, *internes*

celles qui servent à constituer le corps comme centre de perspective. En nous fondant sur la différence qui vient d'être établie entre la nature de l'objet et celle du centre de perspective, essayons de déduire les caractères par lesquels les images internes doivent se distinguer des images externes.

Les images avec lesquelles la pensée construit les objets sont en nombre illimité pour un seul objet. L'objet est donc autre chose que l'une quelconque des images qui servent à le définir : chacune d'elles n'est qu'une apparence de l'objet, perçu d'un certain point de vue. Tel ne peut être assurément le cas des images par lesquelles nous connaissons le point de vue sur les objets : ici, la distinction entre l'image, ou apparence d'un objet perçu d'un certain point de vue, et l'objet lui-même, n'a plus de sens, puisque cette image doit précisément nous renseigner sur le point de vue duquel sont perçus tous les objets. En d'autres termes, si l'image d'un objet varie suivant la perspective, il ne peut évidemment en être ainsi des images qui constituent le centre de perspective lui-même. Ainsi *les images internes ne sont pas, comme les images externes, distinctes de ce qu'elles font connaître ; elles sont adhérentes au corps, ou plutôt se confondent avec lui.* — Par suite, elles doivent servir à constituer uniquement notre corps en tant que centre de perspective, et n'entrer dans la composition d'aucun objet, pas même de notre corps en tant qu'objet : un objet pouvant toujours être perçu de lieux différents, il n'y a aucune image privilégiée qui ne fasse qu'un avec lui. Inversement, aucune image externe, apparence d'un objet perçu d'un certain lieu, ne doit servir à constituer notre corps, en tant que ce corps est conçu uniquement comme un point de vue sur les objets : car comment un point de vue pourrait-il, à ce titre, être perçu à son tour d'un certain point de vue ? *Les images externes et les images internes forment*

donc deux groupes entièrement séparés ; bien que, par suite de la dualité du corps propre, elles entrent les unes et les autres dans la composition de ce corps, elles n'y interfèrent jamais. — Il en résulte que les images internes ne peuvent entrer dans le déterminisme de la nature, car ce serait précisément interférer avec les images externes. Si les deux groupes d'images sont entièrement séparés, et si d'autre part les images externes servent à constituer les objets, c'est-à-dire des systèmes d'images reliées entre elles et à toutes les autres, il faut bien admettre que les images internes ne peuvent être reliées par des lois à l'ensemble des images qui constituent l'univers. Les images internes doivent donc nous apparaître comme étrangères au déterminisme.

Telle est bien en effet l'opposition que nous trouvons entre les images par lesquelles nous connaissons le monde extérieur, y compris notre corps comme objet biologique, et celles par lesquelles nous connaissons notre corps propre en tant qu'il s'identifie avec nous-même. Bien que la psychologie moderne ait fait une large place à la sensibilité interne, elle n'a pu reconnaître l'importance de cette opposition, son réalisme lui imposant l'obligation de situer toutes les images sur cet unique plan d'existence subjective qui définit pour elle les faits de conscience. Les sensations internes devaient donc simplement se juxtaposer aux sensations externes comme de nouvelles « modalités » de sensations, différant sans doute des sensations visuelles ou auditives, mais pas plus que celles-ci ne diffèrent entre elles. Tout au plus pouvait-on faire remarquer que les sensations internes nous renseignent uniquement sur notre corps, tandis que les sensations externes nous renseignent à la fois sur notre corps et sur les objets extérieurs : proposition qui, sans être fausse en elle-même, l'est cependant au sens où on l'entend, puisqu'on

ne distingue pas les deux idées différentes que cache le même mot de corps. Reprenant maintenant, à la lumière de cette distinction, l'opposition des images externes et des images internes, il sera facile de montrer que celles-ci présentent en effet les caractères qui viennent de leur être attribués *a priori*.

Mon corps m'est connu de deux façons. D'une part, il m'est connu par des images visuelles, tactiles, etc., de même nature que celles qui me révèlent la présence d'un objet quelconque. Ces images sont variables, en nombre illimité ; aucune d'elles n'est privilégiée, et ne représente mon corps mieux qu'une autre. Ce qui le définit, ce ne sont pas ces images innombrables et instables, ce sont les lois qui les relient les unes aux autres. Mais en même temps, mon corps, à l'exclusion de toute autre chose, m'est connu d'une façon originale et en quelque sorte plus intime, par des sensations qui me le font saisir comme du dedans. Ces sensations nouvelles sont privilégiées : un mouvement unique de mon bras, par exemple, s'il est susceptible d'être perçu par une infinité d'images visuelles différentes, ne l'est que par une seule image interne, qui ne fait qu'un avec le changement qualitatif indéfinissable qu'elle me révèle. De plus, une image de ce genre n'entre pas dans la composition de mon corps en tant qu'objet, non plus que dans celle de n'importe quel objet. Sans doute, il y a une certaine corrélation entre les deux groupes d'images, de sorte qu'à un changement objectif de mon corps je pourrai généralement faire correspondre une sensation interne, ou inversement, et prendre l'un pour signe de l'autre. Mais jamais je ne pourrai faire figurer, dans le système des images qui composent mon corps comme objet, une image interne. Il faudrait pour cela qu'elle fût reliée par des lois au reste du système, qu'elle fût intégrée dans le déterminisme universel. Or c'est précisément ce qui est impossible. Cette impossi-

bilité n'apparaît peut-être pas au premier abord : ne semble-t-il pas facile de relier par un rapport d'effet à cause l'image interne du mouvement de mon bras au mouvement objectif du bras lui-même ? On remarquera cependant que le physiologiste, qui cherche à établir les lois du fonctionnement d'un corps vivant, ne fait jamais intervenir dans son explication les images internes. Le corps qu'il étudie est considéré par lui comme un objet de même nature que tout autre objet, c'est-à-dire constitué par des images externes que des lois doivent permettre de relier entre elles et à l'ensemble des images externes. Toute modification de ce corps est théoriquement explicable, et l'explication doit pouvoir se faire intégralement à l'aide des seules images externes. Or il est bien évident que si la position de l'une quelconque des images externes qui composent le corps est en droit intégralement déterminable par la position d'autres images externes, elle ne l'est à aucun degré par une image interne ; et inversement, si toutes les images externes se déterminent réciproquement entre elles, elles ne contribuent à aucun degré à déterminer une image interne. Ce qui revient à dire que les images internes ne se prêtent pas à entrer dans le déterminisme ou, en d'autres termes, à interférer avec les images externes pour composer aucun objet. Tandis que l'expérience permet au savant d'établir des relations causales entre les images externes, elle ne lui permet jamais d'établir de semblables relations entre les deux catégories d'images, et de traiter les images internes comme des effets ou comme des causes des images externes. C'est pourquoi le corps qu'elles composent a quelque chose d'absolument original, qui le sépare du reste des objets de l'univers, ou plutôt même qui empêche de le penser comme un objet impersonnel. Aussi notre corps, en tant précisément qu'il est nôtre, nous apparaît-il comme étranger au déterminisme

de la nature. Certes, le mouvement objectif de mon bras ne peut s'expliquer que par des modifications nerveuses, musculaires, etc., et tant que je le considère ainsi comme un événement de l'univers, je dois juger qu'il est relié nécessairement à d'autres événements et strictement déterminé. Mais quand, cessant de regarder ce mouvement comme une succession indifférente de phénomènes physiques, je le regarde comme un changement où ma personne est engagée, alors je ne puis y voir autre chose qu'une libre initiative, et non un effet inévitable des événements. Mon corps, en tant qu'il est constitué par des images internes, est un centre d'indétermination.

Cette distinction entre les images externes et les images internes ne vient pas seulement confirmer notre thèse de la dualité du corps propre. Elle va aussi nous permettre d'ajouter une idée nouvelle à celles que nous avons déjà cru retrouver confusément conçues dans l'opposition traditionnelle du physique et du mental. Cette opposition nous a paru jusqu'ici correspondre, soit à celle de deux plans de réalité, soit à celle de la réalité et de la pensée. On peut maintenant se rendre compte qu'elle emprunte aussi une partie de son contenu à l'opposition des images externes et des images internes. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer les caractères par lesquels le réalisme psychologique a distingué les faits psychiques des faits physiques. Ces caractères sont bien connus : toute une littérature scolaire, s'exerçant sur ce thème, les a fait passer dans le domaine des idées presque universellement reçues. Contrairement aux phénomènes matériels, les phénomènes de conscience, dit-on, sont rigoureusement individuels, ils ne sont pas mesurables, ils n'occupent pas d'étendue. Or, il est remarquable que ces propriétés permettent beaucoup moins de distinguer les faits psychiques des faits physiques, que d'établir, à l'intérieur de ce que l'on assemble

sous la qualification commune de psychique, la discrimination entre les éléments qui serviront à constituer l'univers physique et ceux qui ne peuvent y figurer : en d'autres termes, de tracer la ligne de démarcation entre les images externes et les images internes. Pour le psychologue, les images externes sont des faits de conscience au même titre que les images internes : aussi les juge-t-il individuelles, impropres à la mesure, inétendues. En quoi il se trompe certainement. Les images externes, puisqu'elles composent l'univers objectif, sont nécessairement communes à tous, mesurables, étendues et localisées. Le son d'une cloche, la couleur d'une fleur et son parfum, le poids d'un caillou, peuvent être immédiatement connus de quiconque possède intacts ses organes sensoriels. En outre, le physicien sait mesurer leur quantité. Enfin, ils sont bien situés en une région déterminable de l'espace. Si le dédoublement ontologique de l'objet et de la sensation oblige évidemment à attribuer à la sensation des caractères tout opposés à ceux qu'on reconnaît aux qualités des objets, inversement l'on doit, quand on a remarqué la vanité de ce dédoublement, dénier aux images externes les caractères dont le réalisme psychologique les revêtait. Au contraire, ces caractères conviennent aux images internes, et peuvent par conséquent servir à les distinguer des images externes. En effet, comme les images internes composent mon corps en tant qu'il est précisément moi-même et non un objet de l'univers, il serait inconcevable qu'elles ne fussent pas rigoureusement individuelles ; et chacun nous accordera qu'elles le sont. De plus, puisqu'elles ne figurent à aucun titre dans la constitution de l'univers objectif, elles ne peuvent être ni étendues ni mesurables : ni étendues, car alors elles entreraient comme éléments dans le système spatial, forme de l'univers objectif ; ni mesurables, parce qu'elles n'interfèrent jamais avec des images étendues. De fait, les

images internes nous apparaissent comme des changements purement qualitatifs, sans aucun rapport avec l'étendue ni la mesure. Si nous croyons pouvoir les localiser, c'est que, cessant de les considérer en elles-mêmes, nous les avons traduites dans le langage des images externes, interprétant par exemple telle sensation interne comme le signe d'un déplacement perceptible par la vue ou par le tact. En réalité, les images internes ne sauraient être localisées, puisqu'elles définissent pour chacun le centre de référence absolu, principe de toute localisation. Et certes, ce centre de référence n'est pas quelque chose de parfaitement simple, car s'il n'offrait aucune différenciation, il ne permettrait pas de définir les trois couples de directions fondamentales qui constituent le système spatial. Mais la différence qui sépare deux des images qui le composent, par exemple une image venant d'une modification du bras droit et une autre venant du bras gauche, cette différence, pourvu qu'on s'abstienne de traduire les deux images en langage objectif et de les rapporter aux bras comme fragments de l'univers, n'est pas une différence de place, mais une différence de qualité. La distinction de la droite et de la gauche est sentie comme quelque chose d'absolument original et d'indéfinissable ; et les différences d'orientation des objets ne prennent un sens que par rapport à cette différence purement qualitative. Si l'on se garde soigneusement de substituer aux images internes les changements objectifs du corps auxquels elles se rapportent, on reconnaîtra que les images internes en elles-mêmes ne comportent ni étendue ni localisation, et qu'ainsi c'est à elles, mais à elles seules, que conviennent les caractères par lesquels la psychologie classique oppose les faits de conscience aux faits physiques.

Si l'opposition traditionnelle du psychique et du physique coïncide ainsi partiellement avec la distinction des

images internes et des images externes, si par conséquent elle exprime confusément, entre autres choses, la dualité caractéristique du corps propre, on ne devra pas s'étonner de trouver, chez les psychologues réalistes, l'idée de cette dualité transposée en termes de dualité psychophysique. C'est cette transposition que nous offre la fameuse théorie du phénomène unique se présentant sous une double face, une face subjective et psychique, une face objective et physique. Certes, il y a entre cette théorie et notre conception du corps propre une différence capitale¹, qui tient justement au caractère réaliste de la première. Pour les psychologues auxquels nous faisons allusion, les deux faces peuvent bien être inégales en dignité, le phénomène unique présentant un endroit et un envers, elles n'en sont pas moins réelles l'une et l'autre ; et la correspondance qui règne entre elles permet d'affirmer, par delà les lois de la physiologie, l'existence d'un déterminisme psychologique qui double le déterminisme des phénomènes nerveux. Selon nous, au contraire, les images internes ne se laissent point organiser en un déterminisme qu'on pourrait calquer sur celui qui définit la réalité objective, car il n'y a point d'objectivité du réel ni de déterminisme de la nature sans le travail d'une pensée qui relie les images externes en système par l'affirmation de rapports nécessaires, et ce travail requiert la présence, attestée à la pensée par des sensations originales, d'un centre de perspective situé pour sa part en deçà du déterminisme

1. A laquelle il faut, bien entendu, ajouter cette autre différence non moins essentielle, que selon nous la dualité du corps propre n'exprime que partiellement la dualité du physique et du mental. Que, notamment, la théorie du phénomène à double face n'ait plus aucun fondement lorsqu'il s'agit de l'activité intellectuelle, c'est ce que nous paraît manifester suffisamment cette *inversion de sens*, sur laquelle M. Lalande a fortement insisté (*Les illusions évolutionnistes*, Paris, Alcan, 1930 ; v. particulièrement le chap. XIII), par quoi le développement de la pensée, bien loin de doubler celui des phénomènes biologiques, s'y oppose au contraire.

et de la réalité. La correspondance qui s'établit pour chacun de nous entre son corps comme partie de la réalité qu'il perçoit, et lui-même comme centre de perception sur le réel, n'est donc pas assimilable à celle qui unit deux aspects d'une même réalité. On ne devra pas parler d'un aspect objectif et d'un aspect subjectif d'une réalité psycho-physique, mais on devra du moins, quand on songera au corps, distinguer entre le corps conçu comme réel et par conséquent impersonnel, et le corps conçu comme mien et par conséquent étranger à la réalité.

Nous reconnaissons volontiers ce qu'a d'insolite ce propos de dédoubler le corps propre, ce qu'a même d'obscur l'idée à laquelle il nous conduit d'une correspondance qui ne puisse se situer sur le plan ontologique. Nous voudrions cependant qu'on ne nous en fit pas grief, en considérant d'abord que la nécessité d'un tel dédoublement est impliquée, bien qu'on ne semble guère s'en être avisé jusqu'ici, dans une conception idéaliste de la réalité, ensuite qu'en dehors même de l'idéalisme et indépendamment de toute position philosophique, celui qui énonce ce dédoublement, bien loin de soutenir un paradoxe, ne fait qu'exprimer plus nettement ce que chacun pense confusément quand il pense à son propre corps.

L'idéalisme affirme que l'univers des objets ne se suffit pas à lui-même, et qu'un objet, étant un système d'images, suppose une pensée qui relie les images les unes aux autres. Mais comment pourrait-on construire un objet unique et relativement stable avec des images multiples et variables, si l'on ne considérait chacune de ces images comme un aspect de l'objet perçu d'un certain point de vue ? La construction de la réalité objective par la pensée requiert donc la présence d'un centre de perspective sur les objets. Et il faudra bien que ce centre de perspective, puisqu'il est l'une des

conditions de la construction des objets, soit lui-même constitué autrement qu'un objet. Il ne sera donc pas composé d'images, ou du moins les images qui serviront à le composer seront entièrement différentes de celles qui définissent les objets ; et ces images spéciales n'entreront pas dans le système universel des images. Ainsi, si pour le sujet pensant son propre corps apparaît, d'une certaine manière, comme un objet homogène aux autres, système d'images reliées par la pensée, cela n'empêchera point qu'il doive aussi le considérer, en un autre sens, comme étranger à l'univers et indépendant de lui, et même comme une condition à laquelle est suspendue, du moins pour lui, l'existence de l'univers. L'analyse de la connaissance où l'idéalisme moderne trouve sa propre justification ne doit donc pas s'arrêter quand elle a retrouvé la pensée comme condition de la réalité objective, elle doit aller jusqu'à reconnaître que cette pensée ne pourrait s'acquitter de sa tâche si elle ne disposait d'un centre de perspective d'où les images pussent apparaître comme des aspects de la réalité.

Mais, en dehors même de toute philosophie, l'idée que chacun se fait spontanément de son propre corps enveloppe déjà confusément l'affirmation de sa dualité. D'un côté, chacun se représente son corps comme une chose parmi les choses, qui est apparue à un moment donné de l'histoire du monde pour bientôt se dissoudre, et dont la situation, la dimension, les mouvements, sont déterminables comme ceux de n'importe quel corps. Il sait qu'il est un produit naturel, qui ne subsiste que par des échanges constants et réglés avec les objets qui l'entourent, et dont l'existence précaire est à chaque instant compromise par le jeu des lois physiques et l'action des forces naturelles, indifférentes à sa conservation et à sa destruction ; il sait qu'une science se propose d'expliquer les phénomènes qui s'y manifestent en les rattachant aux autres phénomènes de l'univers, et

il en utilise les enseignements quand il fait appel au médecin. D'ailleurs ce corps se voit, se touche, il est connu de la même façon que n'importe quel objet. Mais d'un autre côté, cette notion du corps, si elle coïncide à la rigueur avec l'idée que chacun se forme du corps de ses semblables, laisse échapper ce qu'il trouve de profondément original dans le sien propre, qui le distingue des autres corps d'une façon si irrécusable, si immédiatement certaine, qu'aucune erreur d'attribution n'est possible et qu'il n'est jamais arrivé à personne, fût-ce la durée d'un éclair, de confondre son corps avec celui d'autrui. Si le corps n'était rien de plus qu'un objet, une chose impersonnelle, comment expliquer le caractère privilégié de l'un de ces objets, qui a la propriété singulière de m'apparaître comme lié à un Moi, ou plutôt d'être moi-même ? Que signifierait cette connaissance directe, intime, que j'ai de lui seul et que je suis seul à avoir de lui, et qui tranche si manifestement sur la connaissance que j'acquiers de l'existence des objets ? Pourquoi me demeurerait-il toujours présent, pourquoi ne pourrais-je prendre vue sur le monde qu'à partir de lui ? Bien loin qu'il soit un simple jouet des forces naturelles, c'est maintenant la nature qui, autour de lui, se dispose en tableaux dont il est l'unique spectateur ; et sa naissance, ses changements, sa disparition, marquent pour moi la naissance, les changements et la disparition du monde :

Tout l'univers chancelle et tremble sur ma tige.

C'est ainsi que chacun regarde son propre corps, à la fois comme un objet anonyme perdu dans l'immensité de l'univers, et comme le centre de perspective par rapport auquel viennent s'ordonner pour lui les objets et l'univers.

III. — RÔLE DU CORPS DANS LA PERCEPTION

Après avoir ainsi dissocié les deux notions communément confondues dans celle de corps propre, on sera en mesure de distinguer ce qu'il y a de fondé et ce qu'il y a d'illégitime dans l'idée qu'on se fait ordinairement du rôle du corps dans la perception.

Le vulgaire sait bien que le corps est aussi indispensable pour la perception que l'existence d'objets à percevoir. Il sait également que l'image change suivant la place occupée par le corps. L'idée lui est donc familière, que le corps, dans la perception, joue le rôle d'un centre de perspective. Aussi le conçoit-il volontiers comme une sorte d'appareil enregistreur, destiné à capter d'un certain lieu les impressions physiques qui s'y croisent, à les fixer, et même à les transformer en sensations conscientes. L'image est, pour lui, comparable à un cliché, à une empreinte, à une copie, bref à une sorte de reproduction de l'objet perçu d'une place déterminée. Or il y a quelque chose de bien fondé dans cette opinion commune, et l'erreur vient seulement de ce qu'on ne sait pas distinguer nettement entre les deux acceptions du corps propre. A peine a-t-on formé l'idée que le corps est un point de vue sur les choses, qu'aussitôt on conçoit ce point de vue comme étant lui-même une chose quelconque, comme l'est un appareil enregistreur. Le corps sera un point de vue sur l'univers dans le sens où l'on dit d'une terrasse, par exemple, qu'elle est un point de vue sur la mer. On a raison de considérer le corps comme un point de vue, mais on a tort de le concevoir, en tant que point de vue, comme un objet occupant une place déterminée dans l'univers et susceptible, par conséquent, d'être à son tour perçu d'une autre place. Car c'est là précisément abandonner ce qu'il y a

de fécond dans cette notion de point de vue¹. Certes, il faut convenir que le langage rend difficile la distinction entre les deux notions, et même qu'il invite à les confondre. La notion de « point de vue », en effet, semble bien impliquer celle d'espace, celle d'une position relative à celle des autres objets. Elle mène donc tout naturellement à concevoir le point de vue comme occupant lui-même une certaine place dans l'univers, dont il se trouve ainsi être une partie. Mais, si dans la notion de point de vue est assurément impliquée une certaine relation avec

1. Peut-être l'obscurité de la théorie leibnizienne des monades ne tient-elle pas seulement au conflit, que M. Brunschvicg a bien mis en lumière (*Étapes de la philosophie mathématique*, ch. XI; *Progrès de la conscience*, ch. X), de l'idéalisme monadique et du réalisme monadologique, et est-elle également imputable à ce que, à l'intérieur même du système monadologique, la notion fondamentale de *centre de perception*, qui avait servi à définir la monade comme individu spirituel, est vidée de sa signification propre pour ne plus désigner qu'un point quelconque juxtaposé à d'autres et entrant ainsi, comme unité élémentaire, dans le système total des choses. Dès lors, si l'on peut bien continuer à appeler la monade un centre de perception, cette expression ne répond plus à rien : non seulement parce que, l'univers n'étant composé que de monades, chaque monade est un miroir qui n'a rien d'autre à refléter qu'une infinité de miroirs, de sorte qu'il ne lui reste proprement rien à percevoir, mais aussi parce que le prétendu *centre de perception*, en devenant ainsi une réalité perçue parmi les autres, a perdu tout à la fois son caractère de *centre* et celui d'*activité percevante*. Ces caractères sont maintenant transférés à la seule Monade suprême. Encore celle-ci ne peut-elle retenir le premier qu'en apparence, grâce à la pseudo-notion d'un « centre universel ». Ou bien en effet elle sera censée embrasser la totalité des points de vue, et ne sera par conséquent réductible à aucun d'eux ; ou bien on en fera un point de vue central, et alors ce point de vue, pour être favorisé, n'en rendra pas moins la perception relative, car la vue qu'on a d'une ville du haut d'une tour centrale n'est encore qu'une vue particulière, tout comme celles qu'on en aurait de la campagne environnante. Bref, dans le système de la monadologie, l'appellation de *centre de perception* ne peut convenir ni à Dieu ni à une créature, à Dieu parce qu'un centre n'est rien de plus qu'un point et par conséquent une partie infinitésimale, à une créature parce que ce point occupe, et occupe seul, une position privilégiée. Pour avoir ainsi, plus ou moins expressément, assimilé le point de vue de l'individu percevant à un simple lieu dans l'espace, on s'est privé de tout le bénéfice qu'on pouvait retirer de cette notion.

l'espace, du moins une telle relation demeure-t-elle, dans le cas du corps propre, absolument originale, irréductible aux relations spatiales entendues au sens ordinaire, et cependant indispensable pour que ces relations spatiales puissent nous servir à situer les objets. Pour le montrer, il est nécessaire de partir de la notion d'espace, à laquelle nous joindrons celle de temps, pour voir comment elle nous ramènera précisément à l'obligation de reconnaître au corps propre une double nature, l'une par laquelle il est situable comme un objet quelconque dans le système spatio-temporel, l'autre par laquelle il sert d'origine à ce système, permettant ainsi de lui attribuer une signification concrète et d'y situer les objets.

L'espace et le temps sont des relations. Parler d'un point ou d'un instant n'offre aucun sens, si l'on n'indique, ou si l'on ne sous-entend, un autre point ou un autre instant par référence auquel on définit le premier. A vrai dire, lorsqu'il s'agit de déterminer la position d'un point, il ne suffit pas d'avoir, pour l'y rapporter, un point origine. Mais, comme ce point origine est du moins une condition nécessaire de la définition d'un lieu quelconque, il est permis, pour pouvoir traiter ensemble de l'espace et du temps, de considérer seulement cette condition. Or, une origine ne peut évidemment servir à situer un point ou un instant que si la situation de l'origine est elle-même connue : si l'on m'apprend qu'Avranches est à 50 kilomètres au sud de Coutances et si j'ignore la position de Coutances, je n'en suis pas mieux renseigné sur celle d'Avranches. Mais comment fixer la situation de cette origine, sinon en la repérant elle-même, comme on fait d'une date ou d'un lieu quelconque, par rapport à une nouvelle date ou à un nouveau lieu choisi à son tour comme origine ? De sorte que la pensée se trouverait engagée dans un progrès à l'infini, rendant impossible la détermination d'aucune place et d'aucun moment, si elle ne disposait d'un repère qui

n'eût plus besoin d'être lui-même repéré par relation à d'autres, d'un repère en quelque manière absolu. Sans doute, l'idée d'une origine absolue du temps, de limites absolues de l'espace, est contradictoire avec les notions mêmes d'espace et de temps : comment concevoir un début du temps ou un commencement de l'espace, puisqu'un début suppose *avant* lui une durée, puisqu'un commencement suppose *en deçà* de lui une étendue ? Par repère absolu il ne faut donc pas entendre un repère *initial*, mais un repère *central*, c'est-à-dire tel qu'à partir de lui se construisent l'espace de tous les côtés, le temps dans les deux directions du passé et du futur.

Seulement, un tel repère ne va-t-il pas aussi nous manquer ? S'il est lui-même situé quelque part dans l'espace et dans le temps, il n'a plus rien de privilégié, il n'est qu'un point et un instant quelconques, et il doit être à son tour repéré par référence à d'autres points et d'autres instants. La science d'ailleurs ne connaît pas de repère semblable. Or, si la science ignore tout repère absolu de l'espace ou du temps, et si pourtant elle réussit à déterminer d'une manière précise des places et des moments, cela même ne nous enseigne-t-il pas que nous venons de faire fausse route, et que la constitution de l'ordre spatio-temporel est possible sans aucun recours à des points ni à des instants privilégiés ? Certes, une situation spatiale ou temporelle ne se détermine que par relation à une autre situation, celle-ci à son tour par relation à une troisième, et ainsi de suite. Mais ces déterminations ne nous engagent pas dans un progrès à l'infini, parce que les premières situations peuvent servir à déterminer réciproquement les dernières. Tout de même, un dictionnaire définit le sens d'un mot à l'aide d'autres mots, dont le sens se trouve encore défini par d'autres ; et pourtant le dictionnaire ne contient ni une infinité de mots, ni des mots doués d'un sens en quelque sorte absolu ; seulement les mots s'y définissent récipro-

quement les uns les autres, de façon que l'entrecroisement de toutes ces significations compose un système complet. Constituer l'espace ou le temps, ce serait donc constituer un réseau de relations tel qu'on puisse choisir arbitrairement une origine quelconque, et être assuré qu'à partir d'elle on saura reconstruire l'ensemble du réseau et en retrouver n'importe quel terme. Il n'est point nécessaire pour cela de supposer un terme privilégié pour servir d'origine absolue: l'origine n'est nulle part ou, ce qui revient au même, elle est partout où l'on veut.

On évite sans doute ainsi le progrès à l'infini. Seulement, il semble bien qu'on n'y échappe qu'à la condition de tourner dans un cercle. Il est vrai, pour reprendre la comparaison, que tous les mots d'une langue peuvent se définir à l'aide d'autres mots de la même langue, de manière à former un système fermé et, si l'on peut dire, une sorte de continent sémantique. Encore faut-il, pour que ces définitions soient intelligibles, qu'on ait pris pied quelque part sur le continent. Un dictionnaire ne servira en rien à l'acquisition d'une langue, si l'on ne possède déjà le sens de quelques uns des mots qui la composent. Ces mots, encore qu'ils puissent être différents pour différents individus abordant séparément l'étude de la même langue, auront bien pour chacun d'eux un sens privilégié, par relation auquel se définira, directement ou indirectement, le sens des autres mots. Ce qui n'empêchera pas, quand on aura suffisamment avancé dans la connaissance de la langue, qu'on définisse à leur tour ces mots privilégiés à l'aide d'autres mots qu'ils auront eux-mêmes servi à définir d'abord, de façon à refermer sur lui-même le cycle des significations. De même, le réseau des relations spatio-temporelles ne peut se constituer qu'à partir d'un lieu et d'un moment connus par eux-mêmes, et non par référence à d'autres lieux et d'autres moments. Sans doute, le caractère privilégié de cette double origine s'effacera à mesure que s'établira le

réseau, et le savant pourra même croire qu'il l'a complètement éliminée, parce que la réciprocité des relations spatio-temporelles lui permettra de la définir désormais, comme n'importe quelle autre position, par référence à des points et à des instants préalablement déterminés. Mais le philosophe doit se souvenir de ce que le savant a le droit et même le devoir d'oublier, à savoir que la détermination même de ces points et de ces instants n'a pu se faire qu'à partir de la première origine, qui mérite bien ainsi la qualification de privilégiée. Supposez qu'on enseigne à un voyageur arrivant dans un pays inconnu les positions relatives de ses principales villes. Sa connaissance restera abstraite et ne lui permettra pas de se diriger dans le pays pour gagner l'une de ses villes. Il n'y parviendra que si on lui enseigne en outre dans laquelle de ces villes il se trouve actuellement. La connaissance concrète des lieux et des moments suppose donc quelque chose de plus que la connaissance des relations qui les unissent à d'autres lieux et à d'autres moments. Une position dans l'espace ou dans le temps n'est vraiment connue que si l'on est capable de la rapporter finalement à une certaine position connue immédiatement et par elle-même.

Résumons la difficulté. Dans la constitution de l'espace et du temps, la pensée doit satisfaire à la fois à deux exigences qu'il ne paraît pas facile de concilier. D'une part, il semble impossible de concevoir un repère privilégié par référence auquel se définirait, en dernière analyse, toute position dans l'espace et dans le temps. Car il faudrait que ce repère, pour qu'on pût mesurer à partir de lui des distances et des durées, appartînt lui-même à l'espace et au temps, qu'il fût lui-même un point et un instant. Or s'il y a une idée que les progrès de la science paraissent avoir définitivement écartée, c'est bien celle de l'existence dans l'univers d'un point et d'un instant privilégiés, par rapport auxquels se détermine-

raient des positions et des mouvements absolus. Du moment que le repère spatio-temporel fait lui-même partie de l'espace et du temps, il est toujours possible de renverser les relations qu'on a établies à partir de lui, et de le situer à son tour par rapport à d'autres positions qui deviendront ainsi des repères. L'espace et le temps, dirons-nous avec Leibnitz contre Newton, sont des systèmes de relations purement intellectuelles : il ne peut donc y avoir une place et un moment privilégiés, se posant par eux-mêmes, et comme indépendants du reste de l'espace et du temps ; car une place et un moment ne sont que des intersections de rapports spatiaux et temporels. Ce sont les rapports qui définissent toute place et tout moment, bien loin qu'ils soient eux-mêmes définis par les places et les moments qu'ils relient. — Mais d'un autre côté, il semble également impossible de constituer la série spatio-temporelle sans se référer, directement ou indirectement, explicitement ou implicitement, à un repère privilégié. La connaissance, même complète, des relations d'espace et de temps entre la totalité des objets ne permettrait jamais à la pensée de retrouver aucun de ces objets, si elle ne possédait aussi la connaissance de la relation toute spéciale qui unit l'un quelconque de ces objets à un terme qui se trouve immédiatement et constamment présent pour elle, à une sorte de *hic et nunc* qui soit comme la pointe par où elle peut s'insérer dans le réseau des rapports spatio-temporels. L'espace et le temps, considérés comme de pures relations, resteraient abstraits. Il y a en eux, affirmerons-nous maintenant contre Leibnitz en nous rapprochant de Kant, quelque chose de concret, rebelle à l'intellection, on dirait presque une *donnée* primitive s'imposant à la pensée et sans laquelle elle n'entrerait pas en contact avec le réel. Bref, l'espace et le temps ne peuvent être constitués par la pensée qu'à la condition qu'elle dispose d'un objet privilégié qui se présente sous deux formes

différentes : l'une, par laquelle il fasse partie de la série spatio-temporelle, l'autre par laquelle il se trouve en quelque manière étranger à cette série; l'une par laquelle il soit, comme tout système de référence, un ensemble de places et de moments quelconques, de sorte qu'on puisse le traiter indifféremment comme référant ou comme référé ; l'autre par laquelle, échappant à cette réciprocité de relation entre référant et référé, il se pose, à titre de système privilégié, comme un absolu.

Quel est donc cet objet singulier, sinon notre propre corps ? Celui-ci en effet nous semble n'être qu'un objet existant à côté d'autres et après d'autres, et dont la situation dans l'espace et le temps se détermine par référence à des repères valables aussi pour un grand nombre d'autres objets, par exemple à des frontières géographiques et à la vie du Christ. Et pourtant sa position dans l'espace et le temps nous paraît, d'une autre manière, privilégiée, puisqu'il nous est perpétuellement présent, dans le double sens local et temporel de ce terme, puisqu'aucune autre position n'est connue de nous que quand nous savons dans quelle relation, directe ou indirecte, elle se trouve avec notre corps. Nous voilà de nouveau conduit, par un chemin différent, à établir une dualité dans la notion de corps propre, lequel en un sens occupe comme tout objet une portion quelconque de l'espace et du temps, en un autre sens se pose comme système privilégié de référence spatio-temporelle. Il n'est sans doute pas nécessaire d'insister longuement pour montrer que notre corps n'est, à certains égards, qu'un objet mobile parmi d'autres, que son histoire n'est qu'un fragment d'une histoire plus vaste, et qu'ainsi sa position dans l'espace et dans le temps doit être rapportée à d'autres objets et à d'autres événements choisis comme repères. Le développement de la connaissance scientifique, en nous faisant chercher sans cesse plus loin les systèmes de référence spatiale et temporelle, vient ren-

forcer cette tendance à ne voir dans le corps propre qu'un objet insignifiant logé en un coin perdu de l'univers : la terre, considérée d'abord comme le repère immobile, n'est plus qu'un satellite du soleil, qui n'est lui-même qu'une des innombrables étoiles composant la voie lactée ; la période historique n'est qu'une courte durée d'une époque géologique, et l'ensemble des époques géologiques n'est à son tour qu'un infime moment dans l'histoire de l'univers. Mais il faut ajouter, remarque moins souvent faite, que les repères ainsi choisis n'ont une signification que parce qu'on les rapporte eux-mêmes à notre corps considéré comme centre privilégié de perspective. Si loin dans l'espace ou le temps qu'on prenne un système de référence, c'est toujours, finalement, par relation à la place ou au moment actuel qu'il se définit. Ma position se détermine par rapport à la terre, la position de la terre par rapport au soleil, celle du soleil par rapport à la constellation d'Hercule. Mais la position même de la constellation d'Hercule, comment se détermine-t-elle, sinon, en dernière analyse, par la direction dans laquelle, de la place où je suis, je dois braquer ma lunette pour apercevoir telle ou telle des étoiles qui la composent ? Toute position sera donc repérée, directement ou indirectement, par rapport à ma position actuelle, qui est toujours, en fin de compte, l'origine privilégiée du système spatial. De même, je détermine l'époque où je vis par l'intervalle qui la sépare d'un moment qui sera traité comme origine, et que je recule le plus loin possible dans le passé : origine de l'ère chrétienne, origine de la période quaternaire, origine de la terre, etc. Mais ce moment n'est lui-même défini que par sa distance du moment actuel. On ne va pas de l'origine passée du temps vers l'instant présent, on reconstitue régressivement le passé en partant du présent. Quand nous cherchons à définir notre époque par l'intervalle de durée qui la sépare d'une époque consi-

dérée comme origine, en réalité c'est cette époque originelle-même que nous définissons par la distance qui la sépare de la nôtre : dire que nous vivons vingt siècles après le Christ, signifie qu'il faut remonter de vingt siècles en arrière de l'époque où nous vivons pour placer la vie du Christ. Ainsi, la possibilité pour la pensée d'ordonner les phénomènes de l'univers, y compris ceux qui composent l'histoire du corps propre, en une double série spatio-temporelle, suppose l'existence d'un centre privilégié de perspective, d'un *hic et nunc*, d'un lieu et d'un moment à la première personne, absolument indéfinissables, en tant qu'ils sont à la première personne, à l'aide de lieux et de moments à la troisième personne, mais servant au contraire toujours, directement ou indirectement, à définir ces derniers. La position du corps comme objet est déterminée par son rapport à des systèmes de référence, dont la position est à son tour déterminée par leur rapport au corps comme centre de perspective.

En résumé, il serait impossible de penser un monde étendu et successif, si la pensée ne se trouvait, nous ne dirons pas située en quelque endroit de ce monde ni à un moment déterminé de son histoire, mais du moins en rapport avec un certain *hic et nunc*, qui lui serve de point de départ pour l'établissement des relations spatiales et temporelles. Cela nous amène à reconnaître ce qu'il y a de bien fondé, et aussi ce qu'il y a d'illégitime, dans l'opinion courante qui, tout en faisant du corps propre un point de vue sur l'univers, situe cependant ce corps parmi les objets qui composent l'univers. Il y aurait entre ces deux affirmations une contradiction flagrante si la notion de corps propre était univoque. Mais la contradiction disparaît si l'on établit une distinction radicale entre les deux notions sous lesquelles on conçoit ainsi le corps propre, celle de point de vue et celle d'objet. Le corps qui occupe une place dans

l'univers, c'est le corps *en tant qu'objet*. A ce titre, il est situé par rapport aux autres objets aussi bien que n'importe quel objet par rapport à lui ou à d'autres objets. Pour marquer sa place, on peut prendre, comme points de repère, des objets quelconques : un bateau, la terre, le soleil, telle constellation ; sa position et son mouvement seront différents suivant les repères choisis, sans que le choix des repères soit dicté par autre chose que par leur plus ou moins grande commodité. Mais *en tant que point de vue*, mon corps devient l'unique repère. Il n'est pas quelque part dans un espace constitué d'avance : c'est à partir de lui que prennent un sens les trois dimensions, définies chacune par ses deux directions opposées, haut et bas, devant et derrière, droite et gauche. Si donc on réussissait à ne considérer le corps que comme point de vue, il n'apparaîtrait pas comme situé par rapport aux objets, comme occupant une certaine position dans l'univers ; il apparaîtrait comme le centre par rapport auquel se situent les objets, mais sans réciprocité ; il serait, non une chose placée quelque part dans l'espace, mais son lieu d'origine, le *hic* à partir de quoi s'ordonne tout le système spatial. Seulement, si le corps propre est un centre absolu de perspective sur la totalité des objets, il est aussi, à un autre égard, l'un de ces objets, et, comme tel, il est situé par rapport aux autres. De sorte que, confondant à notre insu les deux sens du corps propre, quand nous essayons de concevoir le corps comme un point de vue, malgré nous nous considérons ce point de vue comme une place qu'on peut définir par rapport à d'autres places ; nous transformons le point de vue central en un lieu quelconque susceptible d'être vu d'ailleurs. Ce qui revient précisément à cesser de le concevoir comme un point de vue. Mais remarquons bien qu'alors même nous ne faisons que déplacer le centre de perspective, sans réussir à concevoir l'univers indépendamment de tout centre de

perspective. Nous sortons, pour ainsi dire, de notre propre corps, pour nous installer en pensée en face de lui, et le contempler comme un objet, perçu d'un centre de perspective imaginaire. Bien plus, ce nouveau centre de perspective a lui-même sa position déterminée par référence à notre propre corps, qui se trouve toujours être, en fin de compte, le repère absolu par rapport auquel se situent les repères relatifs. On retrouve donc toujours, dans l'idée d'un objet quelconque, et même dans celle de notre corps comme objet, l'idée corrélative d'un point de vue sur les objets. Cette dernière notion, pourvu qu'on ne laisse pas s'insinuer subrepticement en elle l'idée d'objet, permet de conserver ce qu'il y a de légitime dans la conception vulgaire du rôle du corps dans la perception.

Mais à cela ne se limite pas le rôle qu'on attribue ordinairement au corps dans la perception. Car on s'aperçoit que les sensations ne dépendent pas seulement de la place qu'occupe le corps relativement aux objets, mais qu'elles varient aussi avec l'état du corps lui-même : un mouvement de mes paupières, et toute sensation visuelle est abolie. Or cette simple remarque, si on néglige de l'interpréter à la lumière des distinctions qu'on a essayé d'établir précédemment, engage sur la pente qui mène au matérialisme. Certes, la plupart des psychologues ou bien rejettent expressément la thèse matérialiste, ou bien s'abstiennent de prendre parti à son sujet, estimant que leur science doit rester indépendante de toute affirmation métaphysique. Mais il ne sert à rien, après qu'on a admis les prémisses, de nier la conclusion ou de suspendre son jugement. Quand on réduit le corps à n'être rien de plus qu'un objet matériel quelconque, quand d'autre part on voit dans les « faits de conscience » certaines réalités s'ajoutant aux réalités

matérielles pour composer avec elles la totalité de la nature, il est bien difficile de ne pas supposer que ces deux sortes de réalités juxtaposées dans un même univers ne soutiennent pas des relations mutuelles analogues à celles que le physicien établit entre des phénomènes différents, et, plus spécialement, que les sensations ne dépendent pas, selon le déterminisme de la nature, de phénomènes physiologiques. Si d'ailleurs on pensait autrement, pourquoi ferait-on, dans les traités de psychologie restés fidèles à l'idée d'une réalité spécifiquement mentale, une si grande place à la physiologie, notamment dans les chapitres sur la sensation ?

C'est que, dira-t-on, je ne m'embarrasse pas de métaphysique. Je m'occupe seulement de ce qui tombe sous l'expérience ; et quand je constate qu'un fait dépend régulièrement d'un autre fait, je n'hésite pas à affirmer cette relation comme une loi naturelle parce que je sais que, malgré toutes les difficultés théoriques qu'il vous plaira d'imaginer, l'expérience permet à chaque instant de vérifier mon affirmation. Je ferme les yeux, c'est un fait ; et c'est un fait aussi que mon image visuelle s'évanouit aussitôt, pour réapparaître quand je les ouvre. Je me borne à remarquer, ce que vous pouvez faire comme moi, qu'un certain fait varie en fonction d'un autre, et je ne fais point d'hypothèse. — Mais êtes-vous sûr de n'en point faire ? Etes-vous sûr que des confusions ne se sont pas glissées, faute d'une analyse suffisante, dans la manière même dont vous énoncez l'expérience : des confusions, c'est-à-dire des hypothèses implicites sur l'identité de plusieurs termes que peut-être il faudrait distinguer ? A la réflexion, il apparaît au contraire que vous commettez une confusion soit sur le sens des *faits* que vous mettez en relation, soit sur le sens de la *relation* que vous établissez entre ces faits.

Tout d'abord, vous mettez sur le même plan le fait objectif et le fait brut. Quand vous parlez du mouvement

de vos paupières, vous ne désignez pas une donnée immédiate de votre expérience, vous reconstruisez un événement dont vous affirmez, ou du moins sous-entendez, qu'il est relié à d'autres : effet de modifications musculaires, il a à son tour pour effet d'arrêter les rayons lumineux dont l'excitation parvenait auparavant jusqu'au cerveau où elle déterminait certains réflexes. Voilà le phénomène physiologique, le fait objectif. Mais soudain vous changez de langage. Au lieu d'envisager un phénomène de l'univers dans ses relations avec les autres, vous oubliez ces relations pour ne plus considérer qu'un des aspects de l'univers, l'aspect visuel de l'objet perçu d'un certain point de vue. Et cependant vous continuez à parler d'une relation qui unirait ce terme à d'autres termes. Il faudrait pourtant choisir. L'image ne peut être traitée à la fois comme un tout se suffisant à soi-même, et comme une partie qui n'a de réalité que par son rapport à l'ensemble. Puisque le fait psychique ne peut se définir que comme le donné par opposition au construit, quand vous considérez l'image comme un fait psychique, vous vous retirez par là même le droit de la faire entrer dans une construction intellectuelle où elle n'a d'existence que par ses relations avec d'autres termes ; et inversement, dès que vous tentez d'introduire l'image dans le réseau des lois naturelles, vous cessez du même coup de la considérer comme une réalité mentale pour y voir un aspect de la réalité physique.

Vous répondrez peut-être que le mouvement de vos paupières n'est pas affirmé par vous à la suite d'opérations intellectuelles, mais que vous en êtes averti par une expérience immédiate et irrécusable. Sans doute. Il est bien vrai que les aspects de l'univers varient selon les modifications, saisies par sensations internes, du centre de perspective : c'est en effet cette connaissance immédiate des changements de notre corps qui nous permet de concilier l'identité de l'objet avec les trans-

formations des images qui le composent, en distinguant des changements réels ou objectifs, tels que le passage d'une voiture, les changements qui sont seulement apparents parce qu'ils résultent simplement d'une modification du centre de perspective, comme l'est le changement du spectacle qui s'offre à nous quand nous tournons la tête ou quand nous fermons les yeux. Seulement, si c'est aux sensations internes et aux modifications du centre de perspective que vous songez quand vous affirmez une relation entre le mouvement de vos paupières et l'apparition ou la disparition d'une image visuelle, ne dites plus que l'image est conditionnée par les modifications physico-chimiques survenues dans un certain objet ; cessez de parler le langage du biologiste et d'affirmer qu'une relation naturelle unit les images aux phénomènes physiologiques. Car vous ne vous déroberiez ainsi à la première critique qu'en vous exposant à une nouvelle, puisque vous confondez maintenant les deux acceptions du corps propre. — N'espérez pas d'ailleurs qu'en évitant aussi de commettre cette dernière confusion, vous parviendriez à établir du moins une relation naturelle entre l'image et la sensation interne considérée comme telle. Supposer ainsi que les sensations internes sont susceptibles d'entrer, concurremment avec les images externes, dans le système de la nature, c'est admettre avec le réalisme psychologique l'homogénéité des sensations internes et des images externes. Or cette hypothèse interdit de comprendre comment nous pouvons sortir du chaos des impressions subjectives pour composer un univers d'objets, car elle abolit toute distinction entre les changements réels et les changements apparents. Je dis qu'un changement des images n'est qu'apparent quand il est fonction d'un changement de mon corps, par exemple d'un mouvement de mes paupières. Mais de ce dernier mouvement comment saurais-je s'il est lui-même réel ou seulement apparent?

Puisqu'un changement apparent n'est distingué d'un changement réel que par sa relation à un changement du corps, si ce changement du corps n'est pas lui-même connu autrement qu'un changement quelconque, la question se posera de nouveau de savoir s'il est à son tour réel ou apparent, de sorte que jamais on n'arrivera à décider qu'un changement d'images est apparent. Pour que les changements du corps propre puissent être pris comme critères des changements apparents, il faut qu'ils soient saisis d'une façon directe, par une connaissance qui ne comporte plus la séparation entre le réel et l'apparent. Ainsi la relation qui unit les images externes aux sensations internes n'a rien de commun avec une loi naturelle ; au contraire, l'institution des lois naturelles par lesquelles la pensée cherche à relier les images pour en composer un univers objectif suppose déjà cette relation originale des images à un certain centre de perspective révélé par les sensations internes. Conditions de l'établissement du déterminisme, les sensations internes ne peuvent en même temps y figurer comme éléments.

L'affirmation d'une relation naturelle entre les images et certains phénomènes physiologiques n'est donc imposée par l'expérience qu'à celui qui confond, soit l'expérience brute et l'expérience objective, soit, d'une manière ou d'une autre, les deux acceptions du corps propre. En d'autres termes, loin de résulter d'une simple observation telle que pourrait la faire un esprit non prévenu, elle implique deux postulats, celui du dualisme ontologique du physique et du psychique, et celui de l'objectivité totale du corps propre. Tant qu'on ne s'avisera pas de contester ces postulats, les philosophes auront beau dénoncer les absurdités qu'enveloppe une telle affirmation : tout au plus obtiendront-ils qu'on évite de l'énoncer franchement, mais ils n'y feront pas vraiment renoncer. Car, lorsqu'on a admis par mégarde

certaines propositions fausses, on ne parviendra point à rejeter tout à fait une autre proposition dont on voit pourtant qu'elle entraîne des absurdités, tant qu'elle paraîtra résulter évidemment des propositions de la vérité desquelles on ne doute pas. Mais justement cette absurdité de la conséquence nous invite à une révision sévère des principes, implicites ou explicites. Ceux-ci ayant été soumis à la critique, la variation des images en fonction des modifications corporelles comportera une interprétation différente. Si d'abord c'est au phénomène objectif qu'on prétend relier l'image par des lois naturelles, sans doute on y réussira. Mais alors — l'examen du postulat du dualisme psycho-physique nous l'a montré — on cessera de s'occuper de psychologie et de parler de « faits de conscience » pour s'appliquer seulement à établir une relation physique entre phénomènes physiques, par exemple entre les ondulations lumineuses réfléchies par l'objet jusqu'à l'œil et les modifications organiques qui en résultent. Dans ce cas d'ailleurs, c'est le corps qui varie en fonction des changements de l'objet, et il n'est pas question d'un spectacle qui varierait en fonction des changements du corps. Si au contraire on cherche un terme en fonction duquel l'image varie, on y réussira également : on le trouvera dans les sensations internes par lesquelles nous connaissons les modifications de notre corps comme centre de perspective. Seulement — et c'est maintenant le postulat de l'objectivité totale du corps propre qui est en question — une telle relation est située en deçà des relations naturelles dont la recherche constitue le but de la science, puisqu'un de ses termes échappe, en tant que condition de l'objectivité, à l'existence objective et au déterminisme par lequel elle s'établit. On ne peut donc, ni d'une manière ni de l'autre, affirmer comme une loi naturelle la variation des images, faits psychiques, en fonction des modifications corporelles, faits physiques.

CHAPITRE III

LA PENSÉE

I. — LA PENSÉE RÉFLÉCHIE

Peut-on traiter les opérations intellectuelles comme des événements, reliés entre eux et aux autres événements de l'univers par des lois naturelles ? Le sort de la psychologie, conçue comme une physique de l'esprit, est lié à la réponse qu'on apporte à cette question. Accepter la négative, ce n'est pas seulement assigner à la psychologie d'étroites limites, en excluant de son domaine une partie fort importante de la vie mentale. S'il est vrai, comme on espère le montrer par la suite, que la volonté et le sentiment eux-mêmes ne s'expliquent que par l'activité intellectuelle, l'objet tout entier de la psychologie se dérobera à elle si seulement lui échappent les opérations de l'entendement. C'est pourquoi l'une des thèses maîtresses du réalisme psychologique est l'assimilation du jugement, opération intellectuelle fondamentale, à un phénomène naturel. Un jugement n'est-il pas en effet susceptible d'être expliqué, comme n'importe quel phénomène, par des phénomènes antécédents ou concomitants ? Il n'est pas quelque chose d'arbitraire, surgissant tout à coup dans une conscience sans qu'il y ait à cela aucune raison. Il est amené par des perceptions, par des jugements antérieurs, par des désirs ou des passions, de sorte que, ceux-ci étant ce qu'ils sont, le jugement actuel ne peut pas ne pas être, et

ne pas être exactement tel qu'il est. Si nous croyons que nous aurions pu, les antécédents psychiques restant les mêmes, juger d'une façon différente ou tout au moins suspendre notre jugement, c'est qu'en réalité nous supposons que les antécédents ne sont plus exactement les mêmes, puisque nous y ajoutons notamment le désir de nous prouver à nous-même la liberté de notre jugement. Il doit donc y avoir des lois naturelles selon lesquelles tout jugement est nécessairement relié à ses antécédents psychiques, et par conséquent la science qui cherche à les établir, quelle que soit la difficulté de sa tâche, est parfaitement légitime. Telle est la thèse de la psychologie classique.

Or, il est bien vrai qu'un jugement est explicable, qu'il n'a rien d'arbitraire. Mais passer de là à l'affirmation qu'il est inévitablement amené, selon une nécessité naturelle, à la suite de certains antécédents psychiques, c'est être dupe d'une confusion de langage, parce que c'est identifier deux formes radicalement différentes de nécessité. Il faut bien rappeler ici, et même avec quelque insistance, la distinction entre la nécessité naturelle et la nécessité logique, puisque le psychologue fait comme s'il l'ignorait, ou du moins comme s'il l'estimait dénuée de fondement. Nous disons qu'une démonstration entraîne nécessairement une certaine conclusion ; et nous disons de même que le mouvement d'une bille entraîne nécessairement tel mouvement d'une autre qu'elle choque. Mais la conclusion n'est point entraînée de la même façon que le mouvement de la bille choquée ; et la nécessité dont nous parlons dans le premier cas n'est nullement réductible à celle dont nous parlons dans le second. Dans le cas d'un jugement, nécessairement signifie normalement ; dans le cas d'un phénomène physique, il signifie inévitablement. Dire qu'une certaine conclusion est nécessairement entraînée par d'autres jugements, cela signifie que seul ce jugement est une

suite légitime des premiers, et non pas qu'il leur succédera en fait, dans le sens d'une consécution temporelle d'événements. Il ne s'agit donc pas là d'une nécessité naturelle, comme celle en vertu de laquelle le mouvement de la bille heurtée est amené inéluctablement par le choc. Tandis qu'un événement est dit nécessaire quand il ne peut pas ne pas arriver si tels autres événements arrivent, un jugement est dit nécessaire quand il ne peut pas ne pas être vrai si tels autres jugements sont vrais. Bref, le rapport qui relie entre eux plusieurs jugements est un rapport de principe à conséquence, il n'est nullement un rapport de cause à effet. Qu'un jugement ne soit pas arbitraire, cela ne signifie donc point qu'il soit déterminé suivant une nécessité naturelle, mais au contraire qu'il est amené par la nécessité logique. Et la possibilité pour la pensée de suivre la nécessité logique, c'est justement cela qui constitue la liberté de l'esprit. Les partisans, déclarés ou dissimulés, du déterminisme psychologique, s'imaginent toujours que leurs adversaires défendent on ne sait quelle liberté d'indifférence, selon laquelle l'esprit pourrait arbitrairement, à un moment donné, juger ceci ou bien le contraire. Mais la liberté du jugement ne consiste nullement dans l'indifférence et le caprice. Elle consiste dans le pouvoir de ne céder qu'à l'obligation logique, et de résister victorieusement à n'importe quelle force naturelle, aussi bien à ce qu'on nomme les forces morales, comme la contrainte de l'opinion publique ou l'intérêt que présente pour nous telle vérité, qu'aux forces proprement physiques ; elle se manifeste en ce qu'il n'y a aucun procédé mécanique, ni matériel ni spirituel, capable d'entraîner infailliblement l'esprit à juger une chose plutôt qu'une autre, et en ce que le moyen le plus sûr, sinon toujours le plus court, pour modifier une opinion, est l'usage du raisonnement. Les démarches de la pensée sont libres, parce qu'aucune nécessité naturelle ne les commande,

mais elles n'ont rien d'arbitraire, parce qu'elles sont guidées par la nécessité logique. Nul jugement ne peut donc être intégré dans le déterminisme des événements, parce que tout jugement, même s'il est logiquement nécessaire, échappe à la nécessité naturelle.

Ce n'est pas tout. Nous n'avons encore envisagé que le cas le plus simple, celui où un jugement se tire, comme conséquence, de certains principes déjà posés. Quand les deux prémisses d'un syllogisme sont données d'avance, quand la démonstration d'un théorème se trouve toute faite, la liberté de juger se réduit alors au minimum. Certes, il faut déjà un effort de pensée pour saisir le rapport entre les deux prémisses ou pour comprendre la démonstration. Mais si le rapport est saisi, si la démonstration est comprise, il n'y a place désormais que pour une seule conclusion. Si une telle conclusion est totalement indépendante de la nécessité naturelle, du moins est-elle logiquement nécessaire, d'une nécessité qui exclut tout choix. Mais, dans bien des cas, la chose se présente tout autrement. Certains jugements étant posés, l'esprit peut affirmer à partir d'eux plusieurs jugements nouveaux, différents les uns des autres, et qui soient tous cependant légitimes. C'est ce qui arrive toutes les fois que l'esprit procède par analyse. Quand il s'agit, en partant de certains jugements, non plus de trouver quel jugement ils conditionnent, mais au contraire de chercher quel jugement ou quel système de jugements peut en être considéré comme la condition, il y a place, logiquement, pour un nombre indéfini de solutions. Si l'on pose que *nul inquiet n'est heureux* et que *tout avare est inquiet*, on ne peut légitimement tirer d'autre conclusion que l'affirmation que *nul avare n'est heureux*. Si, en revanche, l'on pose d'abord que *nul avare n'est heureux*, et qu'on demande de justifier ce jugement, il ne suffit plus, pour résoudre le problème, de se laisser guider par la nécessité logique,

avec l'espoir qu'elle conduira à une solution déterminée; car il y a une multitude de justifications valables, dont le nombre n'a d'autres limites que celles de l'ingéniosité du chercheur. Ici se manifeste le pouvoir d'invention de l'esprit : il est libre, non seulement en ce qu'il ne subit pas de contrainte physique, mais aussi en ce que, à l'intérieur même des limites que lui trace la logique, il est capable de créations imprévisibles. Toutes ces créations n'auront pas la même valeur pour la raison, parce que les unes apporteront au problème une solution plus simple ou plus directe que les autres ; mais elles seront équivalentes du point de vue de la pure logique, puisqu'un raisonnement long et compliqué, pourvu qu'il soit rigoureux, possède la même valeur démonstrative qu'un raisonnement court et simple. — Or, une activité de ce genre est loin d'être exceptionnelle. Tous les problèmes techniques, tous ceux qui se posent à chaque homme dans l'exercice de son métier, comportent essentiellement de ces démarches analytiques, puisqu'ils consistent à rechercher les moyens de parvenir à une certaine fin, c'est-à-dire à remonter du résultat voulu aux conditions susceptibles de l'amener : comment attirer une nombreuse clientèle, comment construire telle maison, comment guérir ce malade, comment s'assurer une abondante récolte. Aucun de ces problèmes ne comporte une solution unique, telle qu'on puisse, même en connaissant exactement les circonstances, la prévoir avec certitude. Demandez à vingt ingénieurs de vous établir le projet d'une machine pour un usage déterminé : tout ce dont vous pouvez être sûr, c'est qu'on vous présentera vingt projets différents. Et si vous avez réussi à prévoir avec assez d'exactitude, non pas certes le détail des projets, mais du moins leurs grandes lignes communes, ce n'est pas en suivant idéalement dans l'esprit de vos ingénieurs je ne sais quel mécanisme psychologique par lequel se fabriquerait en

eux l'invention de leur machine, c'est que vous avez vous-même, ingénieur d'occasion, cherché à résoudre par vos propres moyens le problème que vous leur aviez posé. — Mais cette contingence des jugements n'est pas limitée à la solution des problèmes techniques ; elle s'étend partout où l'esprit procède par analyse ; elle se retrouve donc dans l'énoncé des lois naturelles et elle plane ainsi sur l'ensemble des sciences de la nature. Ceux qui prétendent découvrir les lois du fonctionnement de l'esprit s'imaginent qu'il existe des lois de la nature, parfaitement définies et en nombre bien déterminé, et qu'il suffit au savant, pour les découvrir, de savoir les lire une à une dans l'expérience grâce à d'ingénieuses méthodes. Or, les lois ne sont pas tout établies d'avance, de sorte qu'il reste seulement à les découvrir ; il faut les faire, les inventer, et dans cette invention de la science se manifeste au mieux le pouvoir créateur de l'esprit. Le savant, en présence des faits qu'il doit expliquer, se trouve dans une situation comparable à celle de l'homme à qui l'on demande de formuler des prémisses susceptibles de justifier un jugement. Toute la vigueur d'une intelligence exercée à éviter la moindre faute de logique, est ici impuissante à trouver *une* réponse qui s'impose, car il y a une infinité de réponses possibles. Assurément, certaines réponses seront plus satisfaisantes que d'autres. En particulier, lorsque le système des lois physiques est déjà partiellement constitué, la liberté créatrice de l'esprit se trouve réduite d'autant, puisqu'il faut veiller à ce que le nouveau principe ne soit pas en désaccord avec les principes établis. Encore est-il que cette restriction peut toujours être levée, pourvu qu'on prenne soin de modifier les anciens principes pour les mettre d'accord avec celui que l'on veut introduire. On risquerait fort, assurément, d'aboutir ainsi à une physique extrêmement compliquée, mais elle resterait aussi vraie que l'autre,

en ce sens qu'elle permettrait la prévision des phénomènes et les applications industrielles aussi sûrement qu'elle, sinon aussi facilement. C'est même par l'invention de paradoxes de ce genre que parfois la face de la science est changée, et qu'au lieu d'une complication nouvelle une simplification admirable se trouve introduite dans le système des lois naturelles : simplification imprévisible, qui peut-être ne se serait jamais produite si tel génie n'avait inventé l'idée féconde, ou qui se serait faite d'une façon très différente et que l'on ne peut imaginer, à moins d'être soi-même le génie créateur et de l'inventer en effet. Tout notre système physique est donc radicalement contingent. Une infinité d'autres systèmes eussent été possibles, dont beaucoup sans doute satisferaient moins la raison que ne fait le nôtre, mais dont il n'est pas permis d'affirmer qu'aucun ne la satisferait davantage. Ceux qui prétendent, au nom de la science, que le réseau des lois naturelles s'étend aussi sur l'activité de l'esprit, oublient en cela ou méconnaissent ce qu'est la science et ce qu'est une loi naturelle. La science n'est pas inscrite d'avance dans la nature comme dans un livre, et le savant n'est pas comme l'écolier à qui l'on demande de savoir le livre. La constitution de la science est un jaillissement d'imprévisibles créations. Ces créations sont libres, non seulement en ce qu'aucune nécessité naturelle ne les détermine, mais en ce que la nécessité logique elle-même ne permet pas, en partant d'un état donné de la science, de déduire son développement futur. Bref, tandis que, dans la synthèse déductive, la liberté de l'esprit se manifeste seulement par l'obéissance à la nécessité logique qui entraîne normalement une conclusion déterminée après des jugements déterminés, dans toute démarche analytique, cette liberté comporte, même pour la logique, la plus large indétermination.

Mais ce n'est pas encore assez dire. Même dans la

déduction se retrouve la spontanéité créatrice de l'esprit. On pourrait d'abord remarquer qu'un bon nombre des principes auxquels se suspendent les déductions, résultant eux-mêmes d'analyses préalables, sont le fruit d'un travail de création originale de la pensée. D'où il résulte que la nécessité logique ne contraint jamais absolument l'esprit, même lorsqu'il suit l'ordre synthétique. Elle ne l'oblige en effet à accepter une conclusion qu'à la condition qu'il accepte les principes : or il y a certains principes — ceux qui, affirmant une vérité universelle, jouent le rôle qui appartient à la majeure dans le syllogisme — qu'il est toujours permis de contester, parce qu'il est toujours théoriquement possible d'en trouver d'autres qui remplissent aussi rigoureusement, quoique peut-être avec moins de simplicité, le même rôle. Mais, sans insister davantage sur cette remarque, et en ne considérant que le travail même de la déduction sans se préoccuper de la façon dont sont trouvés les principes ni des raisons qu'on a de les admettre, on peut montrer que ce travail n'exclut pas toute contingence. Certes, une fois que les principes sont posés et compris, il ne reste plus à faire aucun effort d'invention pour tirer la conclusion. Aussi n'est-ce point là qu'on doit chercher l'activité de la pensée qui déduit. Justement parce que la conclusion est commandée par les principes, l'esprit n'a plus qu'à se laisser porter, en quelque sorte, par la nécessité logique. Encore faut-il que les principes aient été posés, et posés ensemble. Si on laisse de côté le cas où l'esprit se borne à suivre un raisonnement déductif déjà fait, le travail de la déduction consiste précisément à rapprocher les principes susceptibles d'amener une conclusion. Or, ce rapprochement est encore une libre création, contingente à l'égard de la nécessité logique aussi bien qu'à l'égard de la nécessité naturelle. Chacun pourrait citer des vérités qu'il a connues isolément pendant longtemps avant qu'il songeât à les mettre en

rapport et à en tirer une conclusion inattendue. L'histoire de la science, et principalement celle de la science mathématique, fournirait à volonté des exemples analogues : si tel mathématicien n'avait pas existé, peut-être tel théorème n'eût-il jamais été énoncé ; pourtant, il résulte nécessairement de théorèmes déjà connus, mais il fallait que quelqu'un s'en avisât. La direction suivant laquelle progressera la chaîne des conséquences à partir d'un système complexe de principes est contingente, et d'autant plus que le système est plus complexe. L'impossibilité de prévoir avec certitude et précision comment se développera une suite de raisonnements se retrouve donc dans le cas même où ces raisonnements sont deductifs. Etant donné un système complexe de principes, on peut tout au plus obtenir une prévision grossière du déroulement des conséquences ; et le moyen d'y parvenir, ce n'est pas de demander à une physique mentale de nous fournir les lois selon lesquelles nous calculerions ce déroulement ; c'est de dérouler nous-mêmes les conséquences en raisonnant comme le ferait, suivant la nature des principes posés, un mathématicien, un physicien, un ingénieur, un avocat.

Il est donc vain de rechercher les lois naturelles qui régissent le cours de la pensée. Le cours de la pensée est libre, et de deux façons. Il est libre d'abord en ce qu'il est affranchi de la nécessité naturelle, et ne subit d'autre contrainte que celle de la nécessité logique, de sorte qu'il n'obéit pas à des *lois*, mais à des *règles*. Il est libre ensuite en ce que ces règles laissent place à la contingence, à la possibilité de suites différentes de jugements. C'est pourquoi la connaissance la plus détaillée des circonstances où est éclos une œuvre d'art, une invention technique, une idée morale ou scientifique, si elle est utile pour comprendre sa genèse, n'en peut jamais donner qu'une explication insuffisante, et même doublement insuffisante. D'abord parce que les faits

qu'on invoque comme causes n'exercent pas sur l'esprit de causalité véritable, l'esprit étant soustrait à la causalité naturelle. Ensuite parce que, à l'intérieur même de l'esprit, la soumission à la nécessité logique laisse encore le champ libre à une multitude indéfinie de possibles. Sans doute, les démarches de l'esprit ne comportent pas d'arbitraire : les pensées nouvelles dépendent toujours des anciennes, de manière qu'on puisse toujours, après coup, les y rattacher. Mais elles en dépendent comme une solution dépend du problème, et non comme l'état d'un système mécanique dépend de l'état antérieur. Or, souvent un problème complexe comporte plusieurs solutions, ou tout au moins plusieurs manières de parvenir à une même solution, également valables pour la logique. Dans ce cas, retrouver l'énoncé du problème permettra bien d'expliquer l'une des solutions ; mais le même énoncé expliquerait tout aussi bien, c'est-à-dire tout aussi mal, l'une des autres solutions. Voilà pourquoi la prévision de l'avenir est, dans les œuvres de l'esprit, impossible. On ne peut prévoir qu'après coup, et en quelque sorte à rebours, en remontant de ce qui est à prévoir, ou plus exactement à expliquer, à certaines des idées ou des circonstances antécédentes, de manière que, parmi leur infinité, le choix des idées ou des circonstances *intéressantes* soit précisément dicté par la connaissance de ce qu'on veut expliquer. Ou bien, si la prévision prétend s'exercer vraiment sur l'avenir, elle n'a de chances de succès que si l'on accomplit soi-même le travail intellectuel dont on veut deviner le résultat : ce qui est justement transformer l'avenir en présent, et substituer la réalisation à la prévision. Mais il serait vain de chercher à prévoir le cours futur d'une pensée et, par exemple, les œuvres que donnera un mathématicien ou un philosophe, par la constitution d'une physique de l'esprit. L'activité intellectuelle reste irréductible au déterminisme de la nature.

En s'efforçant de réduire la dépendance logique à la dépendance naturelle, les opérations de l'esprit aux phénomènes de l'univers, le réalisme n'entreprend pas seulement une tentative chimérique, il entreprend une tentative absurde. A vouloir faire ainsi pénétrer la nécessité des choses dans l'esprit, on renverse en effet l'ordre véritable. Bien loin que la nécessité naturelle s'étende jusque sur la pensée, elle suppose au contraire comme conditions, et la nécessité logique, et la liberté créatrice de l'esprit.

L'attitude du réalisme psychologique, consistant à considérer les opérations intellectuelles comme des faits déterminés par d'autres selon une nécessité naturelle, implique l'idée que cette nécessité existe par soi dans la nature, imposant aux phénomènes, comme une législation inviolable, la rigueur d'un ordre préétabli. Or la nature n'est pas soumise à une nécessité de ce genre. Il n'y a aucune nécessité dans les choses mêmes. L'expérience n'offrirait, à un esprit qu'on supposerait la contempler passivement, qu'un tourbillon d'images incohérentes, sans aucun lien entre elles. Chaque image donnée est donnée, rien de moins, rien de plus : elle s'impose par elle-même, mais n'impose rien d'autre qu'elle-même. « N'importe quoi peut suivre n'importe quoi ». Bref, la catégorie qui s'applique aux choses est celle de la réalité, non celle de la nécessité. Mais l'esprit, en présence du chaos des images, tente de l'ordonner suivant ses exigences propres, de transformer cette poussière d'expérience en une expérience organisée : c'est là l'œuvre de la science, ébauchée dans le travail de la perception. En quoi consiste cette œuvre ? L'esprit ne peut rien comprendre qu'en le déduisant, selon la nécessité logique, de principes admis comme vrais. Il faudra donc, pour expliquer la présence d'une image, considérer l'image donnée ou, plus exactement, l'affirmation que

cette image est donnée, comme une conséquence dont il s'agit de trouver les prémisses. Ces prémisses se répartiront en deux groupes, suivant ce schéma de raisonnement qu'est le syllogisme. Les premières, jouant le rôle de la majeure, affirmeront les lois universelles selon lesquelles certaines images sont reliées à d'autres. Les secondes, jouant le rôle de la mineure, énonceront l'état des images antécédentes ou concomitantes. Comprendre un fait, revient donc à comprendre le jugement qui pose la réalité du fait ; et ce jugement n'est compris que si l'on voit qu'il résulte, à titre de conséquence, de certains autres jugements. La nécessité naturelle, suivant laquelle un fait nous paraît inévitablement amené par d'autres, résulte ainsi d'une application au donné de la nécessité logique. *L'affirmation du déterminisme des phénomènes se ramène à l'affirmation que toute assertion vraie portant sur un fait découle à titre de conséquence, en vertu de la nécessité logique, d'assertions vraies portant sur d'autres faits, et de l'énonciation de lois ; ou, plus brièvement, elle se ramène à l'affirmation de la déductibilité parfaite du réel¹.*

Il est vrai que les lois qui rendent possible cette déduc-

1. Est-il nécessaire de souligner qu'il s'agit ici d'une déductibilité de droit, et non de fait ? L'affirmation du déterminisme, au sens où nous l'entendons, ressortit à la raison « constituante », et cette exigence *a priori* de la pensée doit être distinguée de la conception positive que permet de se faire du déterminisme l'état de la science à un moment donné de son développement. C'est pourquoi nous n'avons pas à tenir compte de l'« indéterminisme » de la nouvelle physique. Nous n'avons pas en effet à nous occuper des difficultés auxquelles l'esprit se heurte dans son effort pour comprendre l'univers. L'essentiel est qu'il ne se laisse pas rebuter par elles, et qu'il pose en principe qu'aucune d'elles ne doit être déclarée à jamais insurmontable. Si l'état actuel de la microphysique oblige à modifier quelque chose à notre idée habituelle du déterminisme de la nature, on pourra parler en ce sens d'une crise du déterminisme qui sera en même temps une crise de la raison « constituée ». Mais il est clair que rien ne peut nous obliger à renoncer à une exigence aussi générale et aussi formelle que celle de l'intelligibilité du réel.

tion consistent à leur tour dans l'énonciation de rapports nécessaires entre les images ; de sorte qu'il peut sembler qu'à côté du rapport logique de principe à conséquence qui relie les jugements, il y a place pour d'autres rapports nécessaires qui relient les images les unes aux autres, et qu'ainsi se trouve dans la nature même une nécessité distincte de la nécessité logique. Seulement, ces rapports ne sont pas inclus dans l'expérience. Entre les faits tels qu'ils se présentent, il n'y a pas de rapports du tout, car un rapport ne peut pas être donné, mais seulement pensé. L'observation des faits ne fournit rien de plus que la connaissance de ces faits mêmes, et ne permet pas, à elle seule, d'affirmer le moindre rapport entre les faits. Le savant n'a pas à découvrir dans l'expérience, telle qu'elle s'offre, des lois naturelles qui y seraient déjà inscrites, et qu'il faudrait seulement distinguer et débrouiller, comme les fils d'un écheveau emmêlé. Son œuvre consiste à fabriquer un système de propositions universelles telles qu'elles permettent de déduire, de la connaissance de certains faits, celle de certains autres, et par là même de comprendre ces derniers. Or il y a toujours plusieurs systèmes, et même théoriquement une infinité, répondant à cette condition. L'établissement des rapports par lesquels les images se prêtent à être réunies les unes aux autres, est donc le résultat de libres créations de l'esprit. Ces rapports sont si peu inscrits dans la nature, que l'affirmation de l'un d'eux n'est, à elle seule, ni vraie ni fausse : tout dépend du système de définitions, de principes et d'autres lois dans lequel on la fait entrer. Sans doute, l'esprit n'est pas libre d'affirmer indifféremment n'importe quel rapport. Destinée à un usage déterminé, la création des lois de la nature est par là même assujettie à certaines conditions. Ces lois doivent être telles qu'elles permettent de tirer de la connaissance de certains faits la connaissance d'autres faits, telles aussi qu'elles forment entre elles un

système aussi cohérent et aussi simple que possible. Mais c'est là un problème d'une si grande complexité, qu'il comporte sans doute bien des solutions, dont chacune ne peut être trouvée que si elle est vraiment inventée par l'activité créatrice de la pensée. Les rapports entre les images qu'énoncent les lois de la nature ne se trouvent donc nullement dans la nature ; ils sont établis péniblement par l'esprit, qui ne peut rien comprendre qu'en le rattachant à titre de conséquence à des principes reçus, et qui s'efforce, afin de rendre le donné intelligible, de concevoir des propositions universelles qui puissent lui servir de principes pour le déduire.

L'affirmation de la nécessité naturelle en vertu de quoi les phénomènes se déterminent les uns les autres, se décompose donc en l'affirmation de deux sortes de rapports, dont aucune n'existe dans la nature même, et qui toutes deux supposent un esprit affranchi de la nécessité naturelle. D'une part, c'est affirmer que le rapport logique de principe à conséquence est universellement applicable, que rien n'est foncièrement incompréhensible, que la totalité du donné se prête à entrer dans un vaste système hypothético-déductif ; c'est, en d'autres termes, affirmer la valeur illimitée et inconditionnelle de la nécessité logique. Ainsi, bien loin que l'affirmation de la nécessité naturelle entraîne, comme le voudrait le réalisme psychologique, l'exclusion ou tout au moins la réduction de la nécessité logique, elle consiste au contraire à étendre la nécessité logique à l'ensemble de l'univers. On est donc bien mal avisé d'invoquer le déterminisme de la nature pour prouver l'existence de lois naturelles régissant le cours de la pensée ; car affirmer le déterminisme, c'est précisément affirmer que la pensée ne peut s'appliquer à la nature qu'en la soumettant à la nécessité logique. — Mais l'affirmation de la déductibilité parfaite du réel implique à son tour cette autre affirmation, qu'il est possible de

formuler des propositions universelles susceptibles de servir de principes à cette déduction, c'est-à-dire des lois énonçant des rapports entre les différents aspects du donné. Or, cette seconde espèce de rapports ne peut, pas plus que la première, se constater dans l'expérience. On constate qu'une image est donnée, puis une autre ; mais le lien qui entraînerait nécessairement la seconde à la suite de la première échappe à toute observation. Il y a longtemps qu'on a montré combien est illusoire l'imagination vulgaire de la causalité, selon laquelle les événements se produiraient les uns les autres sur le modèle de la génération des êtres vivants ; et pourtant le réalisme, quand il prétend introduire dans l'esprit le déterminisme de la nature, continue à raisonner comme si les phénomènes possédaient par eux-mêmes, indépendamment de toute affirmation de l'esprit, une vertu créatrice par laquelle ils engendreraient les suivants. En réalité, s'il est permis de conserver en raison de sa commodité l'usage du mot de cause, on doit le réduire à signifier l'ensemble des conditions dont nous faisons dépendre, suivant l'affirmation d'une loi, l'apparition d'un phénomène : la loi étant choisie précisément de façon à rendre possible l'établissement de cette dépendance. Les rapports qu'énoncent les lois de la nature, rapports dont la possibilité est implicitement affirmée dans l'exigence de la pensée que la nature soit intelligible, sont l'œuvre de la pensée s'appliquant à constituer cette intelligibilité. En d'autres termes, lorsqu'on demande s'il y a, entre les éléments de la réalité, des rapports nécessaires, la réponse ne peut paraître douteuse qu'à la faveur de l'équivoque à laquelle prête la notion de réalité. Si l'on parle de l'expérience brute, du réel tel qu'il est donné à la pensée, il est clair qu'il ne peut contenir des rapports nécessaires ni même, plus généralement, aucune espèce de rapports, puisqu'un rapport est inséparable d'un esprit qui l'affirme. S'il est

question au contraire de l'expérience objective, du réel tel qu'il est construit par la pensée, alors sans doute il est vrai qu'il comporte, entre ses éléments, des rapports nécessaires, puisque c'est précisément l'établissement de ces rapports qui transforme l'expérience brute en une expérience objective ; mais ces lois naturelles, loin d'asservir la pensée, apportent au contraire le plus éclatant témoignage de son pouvoir, puisqu'elles sont son œuvre.

Tant s'en faut donc qu'on puisse concevoir, comme l'implique le projet d'une physique de l'intelligence, qu'une nécessité naturelle constituée indépendamment de la pensée pénètre jusque dans l'esprit pour régler toutes ses opérations, qu'au contraire la nécessité naturelle suppose elle-même comme conditions, et le rapport logique de principe à conséquence, et la liberté spirituelle créatrice des lois physiques. La possibilité d'une science du réel, dont la psychologie classique tirait argument pour prouver la possibilité d'une science naturelle de l'esprit, implique, tout à l'opposé, l'impossibilité d'une telle science, puisqu'une science, quelle qu'elle soit, est l'œuvre d'un esprit affranchi de la nécessité naturelle et créateur de cette nécessité.

Aussi ne doit-on pas s'étonner si l'extension des conceptions réalistes aux opérations intellectuelles, en réduisant celles-ci à des phénomènes naturels, entraîne bientôt une absurdité manifeste. Essayons en effet de traiter pour un moment les actes intellectuels comme de simples faits, analogues aux faits physiques, et obéissant, comme eux, à des lois naturelles. Il est déjà bien surprenant que la nécessité aveugle qui détermine la suite de ces événements ait justement abouti, par un hasard qui tient du prodige, à en produire quelques uns qui soient précisément tels qu'ils contiennent l'explication de tous,

y compris la leur propre. Quel concours admirable de circonstances n'a-t-il pas fallu pour qu'à un moment donné de l'histoire de l'univers arrivât cette série d'événements qu'est la conception du réalisme psychologique, avec l'affirmation qu'elle comporte du déterminisme mental ? Et quelle chance y avait-il que, parmi l'infinité des jugements philosophiques possibles, le simple jeu des lois naturelles, indifférentes à la vérité, ait fait surgir des jugements systématiquement ordonnés et, parmi l'infinité des systèmes de jugements possibles, précisément le seul système vrai ? S'il était vrai que les actes intellectuels ne sont que des événements parmi d'autres, la probabilité serait extrêmement petite pour qu'ait pu se produire un jour cet événement que serait *l'affirmation même que les actes intellectuels sont des événements*. Mais n'insistons pas sur cet argument. On pourrait toujours répondre qu'une probabilité très petite n'équivaut pas à une probabilité nulle, et qu'au surplus, avec un raisonnement de ce genre il serait facile de prouver de n'importe quel événement qu'il n'a jamais pu arriver. Il est préférable d'aller droit à la difficulté essentielle. Un événement n'est ni vrai ni faux ; tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'il est réel ou non. Si donc nos jugements sont seulement des événements, il n'y a plus de vérité ni d'erreur. Les jugements des philosophes empiristes et ceux de leurs adversaires sont réels au même degré, et ils sont également nécessaires¹ ; les uns et les autres existent au même titre, comme existent des lilas blancs et des lilas mauves, sans qu'il puisse être question d'attribuer une *valeur* supérieure aux uns ou aux autres. Puisqu'ils sont censés dépendre des événe-

1. C'est là, en des termes à peine différents, le dilemme de Lequier, mais qui nous paraît devoir se résoudre tout autrement que par l'introduction d'un *clinamen* dans la série des événements. Voir à ce sujet L. Brunschvicg, *L'orientation du rationalisme*, Revue de métaph., 27^e année, n^o 3 (juillet-septembre 1920), p. 289.

ments antérieurs et concomitants, selon la structure psycho-physiologique de chaque individu, et même selon celle de l'humanité en général, tous les jugements dont l'ensemble constitue notre science n'ont rien qui les mette au-dessus de ceux qu'aurait formulés une espèce d'êtres pensants dont la constitution nerveuse et mentale eût été entièrement différente de la nôtre ; ou plutôt, ils ont bien sur ce système possible de jugements un avantage, celui d'être réels, mais ils n'en ont pas d'autre. A moins de croire qu'une Providence a expressément aménagé l'univers pour permettre l'apparition finale d'un animal pensant doué de l'organisation exactement appropriée à la découverte de la vérité, et non d'une autre, on devra, dans l'hypothèse réaliste, retirer toute valeur de vérité à cette suite accidentelle d'événements qu'est la formulation des règles de notre logique, ou celle de l'enchaînement des théorèmes de notre géométrie¹. Les jugements qui composent la connaissance humaine ne sont pas plus vrais que ceux qui eussent composé la connaissance d'une autre espèce pensante ; et, parmi les innombrables jugements que porte l'humanité, ceux qui entrent dans notre science n'ont pas plus de valeur, si ce n'est peut-être une valeur d'utilité, que ceux de l'ivrogne ou de l'aliéné. Bref, en admettant que les actes intellectuels soient des faits, on aboutit naturellement à cette conclusion : *il n'y a ni vrai ni faux* ; et cette conclusion ne peut être affirmée sans absurdité, puisque l'affirmer, ce serait la tenir pour vraie. On pourrait dire encore, pour faire mieux apparaître cette absurdité : *si la thèse du déterminisme psychologique est vraie, elle n'est pas vraie*, puisqu'il résulte de la thèse même qu'il n'y a ni vrai ni faux.

1. On remarquera que c'est précisément le réalisme qui entraîne comme conséquences ces thèses subjectivistes que souvent les réalistes sont les premiers à critiquer, en les prêtant, il est vrai, aux idéalistes : v. ci-dessus, p. 15-16.

Ici, un psychologue ne manquerait point d'invoquer la distinction traditionnelle entre le point de vue logique et le point de vue psychologique. Laissant au logicien le soin d'étudier à quelles conditions les démarches intellectuelles sont valables, il se bornerait, pour sa part, à considérer ces démarches comme des faits qu'il s'agit d'expliquer en les rattachant par des lois à d'autres faits, sans se soucier d'établir entre eux une différence de valeur, mais sans nier pour cela qu'il y en ait une, ni contester à la logique la légitimité des règles qu'elle formule. Pas plus que le chimiste ne s'avise de prétendre qu'il n'y a aucune différence de nocivité entre le sucre et le vitriol, sous prétexte qu'ils sont également naturels, pas plus le psychologue ne songerait, parce qu'il envisage les jugements comme des phénomènes donnés, à abolir la distinction entre les jugements vrais et les jugements faux. Bref, il y aurait deux façons, également légitimes, de traiter des opérations de l'intelligence ; le mode explicatif et le mode normatif, loin de s'exclure l'un l'autre, se compléteraient au contraire. Considérons une œuvre de l'esprit, par exemple la *Critique de la Raison pure*. Un logicien peut assurément la prendre comme objet d'étude. Il recherchera comment les pensées s'y enchaînent les unes aux autres, s'appliquera à déceler les paralogismes, à distinguer ce qui est prouvé et ce qui est seulement avancé, à remonter aux principes explicitement ou implicitement admis. Cet examen comportera à chaque instant des jugements sur la valeur de telle ou telle partie de la *Critique*. Mais il est possible d'adopter aussi, à l'égard de l'œuvre, une autre attitude, qui sera celle du psychologue. En la considérant maintenant comme un donné, dont toutes les parties, parce qu'elles sont également données, présentent un intérêt égal, on se proposera de l'expliquer. On se demandera comment les pensées qui la composent, vraies ou fausses, claires ou confuses, prouvées ou non,

se sont formées ; dans ce dessein, on recueillera tout ce qu'on peut savoir de la vie mentale de Kant ; son éducation, son expérience de la vie, ses lectures, ses ouvrages antérieurs, ses notes, sa correspondance, fourniront autant de documents permettant d'expliquer comment les idées de Kant se sont progressivement élaborées dans son esprit. Sans doute, cette explication sera très imparfaite, à cause à la fois de la complexité du problème et de l'insuffisance des documents. Il s'en faut cependant qu'une explication de ce genre soit négligeable, puisque, malgré son imperfection, elle éclaire considérablement le sens de la *Critique*, et même constitue le plus sûr moyen de parvenir à une interprétation exacte de l'ouvrage. Une même œuvre comporte donc bien, à côté d'une étude logique, une étude psychologique, sans que l'une nuise en rien à l'autre.

Cette distinction du point de vue logique et du point de vue psychologique est classique. Mais est-elle fondée ? Nous ne mettons pas en question la légitimité de l'attitude du logicien. On doit cependant faire, sur ce sujet, une remarque indispensable : c'est qu'adopter, à l'égard du texte de la *Critique*, ce qu'on appelle l'attitude du logicien, revient à adopter l'attitude de celui qui s'efforce de comprendre le texte. Voir la nécessité logique qui relie les différentes affirmations contenues dans la *Critique*, c'est bien l'objet que se propose le logicien : or qu'est-ce que comprendre la *Critique*, sinon précisément cela ? Un ensemble de pensées n'est pas un objet qu'on puisse saisir d'abord, pour chercher ensuite à l'expliquer et le comprendre : saisir ces pensées, c'est justement les comprendre, c'est refaire pour son propre compte la même série d'actes intellectuels que celui qui les a le premier formées. A moins qu'on ne se fasse de la logique une conception surannée, et qu'on n'y voie l'art de ramener tout raisonnement à la forme syllogistique, on doit donc reconnaître que l'explication logique d'un

texte ne vient pas se surajouter à l'intelligence du texte, mais qu'elle consiste dans cette intelligence même, comportant seulement une formulation réfléchie des rapports logiques qu'il faut spontanément saisir pour comprendre le texte. Dans ces conditions, l'explication dite psychologique du texte se ramène finalement à une explication logique, puisqu'elle aussi a pour objet de faire comprendre des pensées. La seule différence, c'est qu'au lieu de prendre en considération uniquement les pensées exprimées dans la *Critique*, on essaiera de les rattacher elles-mêmes à d'autres pensées de Kant : mais, bien entendu, de les y rattacher suivant les liens qui peuvent unir des pensées, c'est-à-dire des liens logiques, et nullement suivant les liens qui unissent des phénomènes, c'est-à-dire des lois naturelles. L'explication « génétique » d'une pensée n'a rien de commun avec l'explication qu'on peut donner, par exemple, de la formation d'un organisme animal. On n'assiste pas du dehors au développement d'une pensée comme on peut assister à celui d'un embryon : il faut refaire en soi-même, et par soi-même, ce développement de pensée, parce qu'une pensée ne peut être saisie que du dedans ou, plus précisément, qu'elle ne peut pas du tout être saisie, mais seulement pensée. Nous faire comprendre comment s'est élaborée la *Critique de la Raison pure*, c'est nous faire repenser non seulement la *Critique*, mais, dans la mesure du possible, toutes les pensées antérieures de Kant, c'est nous faire recommencer l'ensemble de la réflexion kantienne. L'explication dite psychologique ne diffère pas par nature de l'explication logique, elle en diffère seulement en ce qu'elle porte sur un ensemble plus vaste.

Est-ce à dire qu'il n'y ait pas d'autre explication possible, qu'on ne puisse rendre compte de l'existence de la *Critique* en la rattachant, suivant les lois de la nature, à d'autres événements de l'univers ? Sans doute,

puisque l'ouvrage existe, il faut bien qu'il soit relié au reste de l'existence. Seulement, une explication de ce genre ne portera évidemment que sur ce qui, dans la *Critique*, peut proprement être dit *exister*, c'est-à-dire sur le manuscrit, et elle se fera évidemment comme l'explication de n'importe quelle chose qui existe, c'est-à-dire qu'elle sera une explication physique. En tant qu'existante, la *Critique* n'est rien de plus qu'un objet matériel parmi ceux qui composent l'univers, défini par son poids, par son format, par la couleur de l'encre, par le dessin des lettres, bref par un ensemble d'images. Pour expliquer la formation de cet objet, et plus spécialement le dessin des lettres, il faudra remonter aux mouvements de la main de Kant écrivant ; ces mouvements à leur tour devront être rattachés à l'état de son corps, suivant les lois de la physiologie, l'état de son corps à celui de son milieu, et ainsi de suite ; en sorte que finalement, la production du manuscrit serait reliée, à l'aide des lois de la nature, à l'ensemble des événements de l'univers. A cette condition seulement sera comprise la composition de la *Critique*, considérée comme un événement. Seulement, une telle explication dépasse de beaucoup notre science. Nous sommes tout à fait incapables de savoir, par exemple, quelle impression les caractères de l'*Essai sur l'entendement humain* de Hume ont pu faire sur le cerveau de Kant, quelles modifications de ce cerveau ont déterminé les mouvements de la main qui rédigea la *Critique*. Alors intervient le psychologue qui, pour expliquer l'influence de l'*Essai* sur la composition de la *Critique*, substitue aux objets matériels que sont ces ouvrages leur *signification*, mais qui, continuant à traiter ces significations comme des objets, psychiques il est vrai et non plus physiques, s' imagine qu'on peut relier par des lois naturelles l'existence du second objet à celle du premier. Il juxtapose à la causalité physique une causalité psychologique

en vertu de laquelle la pensée de Hume, regardée comme une donnée, aurait contribué à produire celle de Kant, regardée comme une autre donnée. Il est clair cependant qu'en substituant à la considération des ouvrages eux-mêmes la considération de leur sens, on cesse par là même de regarder l'*Essai* et la *Critique* comme des objets de pensée, dont on peut se demander comment l'un a pu contribuer à produire l'autre. L'*Essai* et la *Critique* ne sont plus des objets pour notre pensée, ils sont notre pensée même, et ce qui est alors recherché, ce sont les rapports logiques qui relient ces deux ensembles d'idées. Nous refaisons le travail de pensée de Hume, puis celui de Kant refaisant celui de Hume. Loin de suivre, dans l'esprit de Kant, je ne sais quel déterminisme psychologique en vertu duquel se fabriquerait sa pensée, nous nous efforçons de penser pour notre part, autant que nous pouvons, comme Kant lui-même a pensé. L'explication tentée par le psychologue n'est donc pas autre chose qu'un mélange, ou plutôt une confusion, des deux sortes possibles d'explication. Elle consiste à vouloir traiter comme des faits, non plus les signes verbaux eux-mêmes, mais leur sens ; elle consiste à vouloir se servir de la méthode du physicien, destinée à l'explication des événements, pour expliquer des pensées. Confusion naturelle sans doute. Comme notre attention se détache des signes dont nous avons l'habitude pour ne s'appliquer qu'à leur sens, il nous semble que nous saisissons directement ce sens, et que nous avons des pensées étrangères comme objets de notre propre pensée. Or, comme un objet quelconque n'en est un pour nous que s'il nous apparaît relié à d'autres par des lois, nous entreprendrons alors de chercher les lois selon lesquelles les pensées dépendent les unes des autres. Mais cette recherche est vaine, parce qu'elle repose sur une confusion entre la signification des images verbales et leur existence, et qu'elle consiste à vouloir traiter comme

réelles, ainsi que le sont en effet les images verbales, les pensées qu'elles traduisent, et qui, en tant que pensées, sont vraies, mais pas du tout réelles. Il est permis d'expliquer la vérité d'une pensée, ou la réalité des images qui l'expriment ; mais prétendre expliquer, ainsi que le veut le psychologue, la réalité d'une pensée, c'est ce qui nous paraît n'offrir aucun sens. On peut appeler *réelles*, suivant l'ambiguïté déjà signalée de ce terme, les images brutes, *réels* aussi les objets constitués par les images que la pensée relie les unes aux autres. Mais en aucune manière, la pensée ne peut être prise pour une réalité.

En résumé, il est bien vrai qu'une œuvre de l'esprit peut toujours être considérée de deux points de vue différents, mais cette dualité ne coïncide pas avec celle qu'on établit d'habitude entre le point de vue de la psychologie et celui des sciences normatives. Qu'il s'agisse d'une statue, d'un acte réfléchi de dévouement, d'une découverte mathématique, le travail de l'esprit se manifeste par des phénomènes physiques, dont la pensée exige qu'ils puissent être reliés au reste de l'univers ; il est donc légitime d'affirmer qu'on peut envisager cette œuvre du point de vue de l'existence : seulement, la réalité qu'on étudie alors est physique et non mentale. Si maintenant, négligeant ces manifestations physiques du travail intellectuel, c'est ce travail lui-même qu'on se propose de saisir, le seul moyen d'y parvenir, c'est de refaire le travail pour son propre compte. Dans ce cas, ce n'est pas non plus sur une réalité mentale que portera notre pensée : son objet ne sera pas la pensée d'autrui, mais le même que celui de la pensée d'autrui ; nous ne penserons pas la pensée d'un autre, nous penserons le même problème qu'a pensé un autre ; à sa suite, nous serons sculpteur, honnête homme, mathématicien. En considérant une œuvre de l'esprit comme une manifestation d'activité mentale, nous avons cessé

de la considérer comme une réalité : elle est devenue l'activité de notre propre pensée, et non l'objet de cette activité. Le dédoublement que comporte une œuvre de l'esprit est donc la séparation entre les manifestations physiques de la pensée et la pensée elle-même ; mais ce dernier terme ne comporte plus le dédoublement que voudrait y opérer le réalisme entre l'existence et la vérité ; pensée et vérité, c'est tout un.

Mais voici qu'à nouveau nous arrête le psychologue. Vous affirmez, nous dit-il, que toute pensée est vraie par nature : vous oubliez l'erreur, et que les jugements faux l'emportent de beaucoup en nombre sur les jugements vrais. Vous supposez que l'esprit humain est une pure intelligence, qu'il raisonne toujours selon les règles de la logique. S'il en était ainsi, vous auriez raison de prétendre que la psychologie se confond avec la logique. Seulement, l'expérience montre qu'il en est tout autrement. Or, comment expliquer l'erreur ? Quand l'esprit se trompe, vous ne pouvez pas soutenir que c'est la nécessité logique et les convenances rationnelles qui le guident ; et s'il n'y a pas alors de *raisons* qui rendent son affirmation *légitime*, il faut bien des *causes* qui la rendent *explicable*. En fait, le cas est exceptionnel où les jugements des hommes sont justifiés rationnellement : la plupart sont entraînés par les sentiments, les désirs, les passions. Loin donc que la logique absorbe la psychologie, elle se réduit bien plutôt à n'être qu'un chapitre de la psychologie, et même un chapitre de la psychologie de l'intelligence, à savoir la psychologie de l'intelligence *pure*. Tandis que le logicien se demande comment sont déterminés les jugements vrais, le psychologue étudie la façon dont est déterminé un jugement quelconque, vrai ou faux.

Est-il possible de justifier ainsi la distinction de la logique et de la psychologie ? On se représente à l'intérieur de l'esprit, selon une sorte de manichéisme, l'oppo-

sition de deux puissances hostiles commandant les opinions, l'une bonne, l'autre mauvaise, la première produisant la vérité, la seconde l'erreur. Soit. Encore faut-il, pour que ces deux puissances entrent en concurrence, qu'elles aient sous leur diversité quelque chose de commun. On comprend que deux armées s'affrontent, on comprend qu'une controverse s'institue entre deux théories scientifiques ; mais comment concevoir la rivalité d'une armée et d'une théorie ? Or on nous dit que les jugements sont amenés tantôt par des raisons, tantôt par des causes ; tantôt par la nécessité logique, tantôt par la nécessité naturelle. Cette dualité est incompréhensible, parce qu'il n'y a pas deux sortes de nécessités placées côte à côte sur un même plan, parce qu'aucune commune mesure ne peut être établie entre une raison et une cause. C'est pourquoi l'on est conduit, afin de donner à sa thèse l'apparence de l'intelligibilité, à ramener les raisons à n'être que des causes parmi d'autres, à ne voir dans les règles logiques qu'une espèce particulière de lois naturelles, celles suivant lesquelles fonctionnerait une intelligence pure : de même que la loi de la chute des corps ne se vérifie pas exactement dans la nature, ou ne se vérifie qu'exceptionnellement, parce que d'autres lois physiques viennent généralement se composer avec elle et que d'autres causes concourent avec la pesanteur, de même l'intelligence fonctionne rarement selon les lois de la logique, parce que l'action de ces lois est entravée par celle des autres lois psychologiques, et que les sentiments plus que les preuves déterminent la croyance. La nécessité logique ne serait ainsi qu'un cas particulier de la nécessité naturelle¹, et la dualité de la logique et

1. Goblot, *Traité de logique*, Paris, Colin, 1918, § 7, p. 22-23 : « Si nous retranchons des causes déterminantes du jugement toutes celles qui ne sont pas intellectuelles, celles qui restent ne diffèrent plus de ce qu'on nomme une raison... En isolant l'intelligence, en l'obligeant

de la psychologie se réduirait à une simple différence d'étendue : la logique différerait de la psychologie, comme la mécanique, par exemple, diffère de la physique. C'est là, il faut l'avouer, une étrange manière de distinguer la logique de la psychologie : on voudrait les confondre, qu'on ne s'y prendrait pas autrement. Mais là n'est pas l'essentiel. L'essentiel, c'est que cette conception consiste dans une réduction de la nécessité logique à la nécessité naturelle, de la vérité à l'événement, dont on espère avoir montré l'absurdité. En deux mots, si certains jugements sont déterminés par des causes naturelles, tous le seront, puisqu'on ne peut faire concourir avec la nécessité naturelle une nécessité logique qui en serait radicalement distincte ; et si tous les jugements sont déterminés par la nécessité naturelle, il n'y a plus de vérité.

Faut-il donc nier l'influence des sentiments sur les opinions ? Ce serait nier l'évidence. Mais cette influence ne s'exerce nullement selon la causalité naturelle ; elle se ramène à l'influence logique selon laquelle les jugements se conditionnent les uns les autres. Un sentiment n'est pas une réalité psychique existant par elle-même, indépendante de toute pensée, et douée d'une force propre capable de résister à la force logique. S'il jouit d'un pouvoir sur nos pensées, ce pouvoir est précisément

à travailler seule, nous avons déterminé le domaine de la logique, et nous l'avons taillé dans celui de la psychologie... On peut distinguer les *raisons* des autres causes du jugement, c'est-à-dire ses causes purement intellectuelles de ses causes extra-intellectuelles... Comment des éléments purement intellectuels, c'est-à-dire des jugements, déterminent-ils d'autres jugements ? Ce second problème est proprement celui de la logique, et il est psychologique : quels seraient les formes et les processus d'une activité intellectuelle, supposée séparée, soustraite aux influences du sentiment et à l'arbitraire de la volonté ? Les lois logiques ne sont que les lois naturelles d'une intelligence pure. C'est parce qu'une intelligence pure est une abstraction que ses lois semblent autre chose que des lois naturelles, et que la logique paraît s'opposer à la psychologie, comme une science de l'idéal à une science du réel. »

celui dont jouit un jugement. La racine de tout sentiment, c'est en effet un jugement de valeur admis comme incontestable. Qu'est-ce que l'amour, sinon l'affirmation qu'une certaine femme est la plus parfaite et la plus désirable des femmes ? la cupidité, sinon l'affirmation que la richesse est le plus grand des biens ? l'orgueil, sinon le jugement favorable qu'on porte sur son propre mérite ? Or, comme la raison exige impérieusement qu'il n'y ait pas de contradiction entre nos jugements, si quelqu'un tient pour indubitable un jugement comme ceux-là, il devra, pour satisfaire à la logique, mettre ses autres jugements en accord avec lui. La femme qu'il aime est-elle pâle ? Puisqu'il est admis comme incontestable qu'elle possède toutes les qualités, c'est donc que la pâleur est une qualité : en vertu des exigences de la logique, voilà notre homme amené à considérer comme valables toutes les raisons par lesquelles on peut louer la pâleur du teint, comme méprisables toutes celles par lesquelles on la condamne. La suite de ses pensées est irréprochable, et si vous accordez le principe, vous ne pouvez vous soustraire aux conséquences. Dire que le jugement que porte cet homme sur les attributs qui définissent la vraie beauté est causé par sa passion, ne signifie donc point que son jugement soit l'effet d'un autre phénomène psychique auquel le rattache une nécessité naturelle ; cela revient à dire qu'il est une suite logique d'autres jugements. Le raisonnement du passionné est exactement comparable, pour sa forme, à celui du physicien qui, admettant comme vraie une certaine proposition portant par exemple sur le résultat d'une expérience de laboratoire, recherche et admet comme vraies les propositions susceptibles de justifier celle-là, et au besoin modifie quelques-unes de ses affirmations antérieures. Naturellement, si le jugement qui sert de base à son raisonnement est faux, tout ce qui suivra sera douteux : on ne dira pas pour cela qu'il a

mal raisonné, ou qu'il n'a pas raisonné du tout. De même, les erreurs du passionné ne prouvent point que ses opinions soient irréfléchies ; elles sont au contraire systématiques : le système se suspend à une erreur initiale, voilà tout.

Mais enfin, insistera-t-on, pourquoi admet-il cette première idée fausse, sinon précisément parce qu'il est passionné ? N'est-ce point le sentiment qui cause ce jugement-là ? « Je ne sais pourquoi, dit le vieillard, les architectes font maintenant les escaliers plus raides ». Voilà un jugement qui, je le veux bien, est amené par d'autres jugements du vieillard : la conscience d'une gêne croissante à monter les marches, et la croyance que ses forces n'ont pas décliné. Mais ce dernier jugement lui-même n'est-il pas un effet de l'amour-propre ? Le sentiment n'est-il pas ici cause du jugement ? — A quoi nous répondrons que l'amour-propre n'est point une *cause* de ce jugement, mais qu'il *consiste* à porter des jugements de ce genre, et qu'ainsi invoquer l'amour-propre pour expliquer un tel jugement, c'est donner une explication purement verbale. On pourrait tout aussi bien dire que c'est, au contraire, parce qu'il se refuse à voir sa décrépitude qu'il a de l'amour-propre. Les deux explications se valent, et se réduisent l'une et l'autre à de simples tautologies. De même, si un homme pense que le but de l'activité est l'accumulation des richesses, on n'expliquera en rien cette opinion en lui assignant comme cause la passion de l'avarice : car être avare, et juger que le but de l'activité est l'accumulation des richesses, c'est précisément la même chose. En un mot, s'il est vrai que toute passion a pour racine un jugement de valeur, il n'est pas permis de voir dans la passion la cause de ce jugement, ni, plus généralement, d'y voir une force psychique comparable aux forces naturelles, et étrangère au pouvoir de la pensée.

Nous retombons toujours sur la même conclusion. La

pensée ne peut être traitée à la fois comme vraie et comme réelle, comme obéissant à la nécessité logique et à la nécessité naturelle, comme se prêtant à être étudiée par le logicien et par le psychologue. C'est de deux choses l'une : ou bien le déterminisme psychologique, et alors la suppression de toute valeur et par conséquent l'impossibilité, entre autres, de la logique ; ou bien la légitimité de la logique, et alors la liberté de l'esprit et par conséquent l'impossibilité d'une physique de l'intelligence. Ou bien donc la logique est légitime, ou bien la psychologie ; mais entre les deux, il faut choisir. Choisir la psychologie est, on l'a vu, absurde, puisque ce choix, impliquant la suppression de la vérité, ôte aussitôt toute vérité à la psychologie elle-même. Contrairement au phénix qui renaît perpétuellement de ses cendres, la psychologie de l'intelligence conçue comme une physique de l'esprit ne peut prétendre se constituer sans que cette prétention même n'entraîne sa condamnation.

En définitive, l'erreur de la psychologie classique, de cette science positive des « faits mentaux » dont les adeptes faisaient profession d'écarter soigneusement toute spéculation métaphysique, est précisément une erreur métaphysique. Et ce paralogisme de la psychologie empirique n'est guère qu'une reproduction du paralogisme de la psychologie rationnelle. Descartes, de ce qu'il pense, conclut à l'existence substantielle d'une chose pensante : il glisse subrepticement de la notion d'un sujet logique, condition de toute pensée, à celle d'un sujet réel, objet de pensée parmi d'autres. Nos psychologues ne substantifient pas le sujet, mais ils réalisent le verbe. Je pense, disent-ils, donc il existe des pensées. Bien qu'il aboutisse à une conclusion sensiblement différente, leur paralogisme repose sur le même fondement que celui du substantialisme classique, à

savoir sur la confusion de la pensée et de l'existence. Ils ne voient pas qu'on ne peut parler d'une existence objective que si l'objet est relié par des lois au reste de l'univers ; que ces lois sont des rapports affirmés par la pensée et que ces rapports, conditions de l'existence, ne sont eux-mêmes aucunement susceptibles d'existence, mais seulement de vérité ; et qu'ainsi toute existence objective suppose comme conditions la vérité et la pensée.

II. — L'AUTOMATISME MENTAL

Mais peut-être se donne-t-on la partie trop belle quand, pour montrer que le fonctionnement de la pensée ne se réduit pas à un mécanisme naturel, on choisit pour faire porter sur elle la discussion la pensée réfléchie, c'est-à-dire la forme de pensée la plus éloignée de l'automatisme. Bien des psychologues ont renoncé à la tentative de ramener toute l'activité intellectuelle à un pur mécanisme mental. Certes, ce renoncement vient limiter d'autant le domaine de la psychologie scientifique : l'étude des faits de conscience et des lois naturelles qui les régissent laisse maintenant échapper les opérations intellectuelles proprement dites. Du moins reste-il encore place, à côté ou au-dessous de l'activité par laquelle l'esprit s'efforce d'organiser ses jugements en un système intelligible, pour le jeu anarchique des représentations abandonnées à elles-mêmes. Quand l'attention se relâche, les idées ne cessent pas pour cela de se succéder dans la conscience ; et, puisque ce cours des pensées n'obéit plus aux convenances logiques ou rationnelles, il faut bien qu'il soit régi par un mécanisme mental, dont il resterait à découvrir les lois. Il y aurait ainsi comme deux degrés de pensée, une pensée disciplinée et une pensée anarchique, dont la seconde tout au moins se

réduirait à un automatisme, objet d'étude pour une psychologie positive.

Mais comment concevoir cette dualité dans le fonctionnement de la pensée ? L'hypothèse qui se présenterait la première à l'esprit serait de faire simplement alterner dans la conscience ces deux modes de pensée. Aux moments de détente, comme par exemple dans la rêverie, les idées se succéderaient selon les lois strictes de l'automatisme ; au contraire, l'intervention de l'attention substituerait à ces suites incohérentes d'idées une succession intelligible. Il n'est pas nécessaire de s'arrêter longuement sur cette hypothèse pour en apercevoir la fragilité. Comment admettre que les mêmes idées puissent être soumises alternativement à deux législations absolument hétérogènes, et que, tantôt phénomènes naturels amenés à l'existence par une nécessité aveugle, elles viennent soudain se sublimer en vérités dont l'enchaînement serait réglé par les exigences de la logique ? Un déterminisme naturel dont un simple décret de la volonté pourrait à tout instant suspendre le cours, cesserait par là même d'être un déterminisme : l'idée d'une nécessité facultative est une absurdité. Si certains objets sont quelquefois soumis au déterminisme de la nature, ils le lui seront toujours. Au reste, sans avoir besoin d'invoquer cet argument théorique, il suffit de s'observer pour constater, non pas seulement qu'il y a bien des intermédiaires entre la plus lâche rêverie et la pensée la plus tendue, mais que, même dans les moments de forte tension intellectuelle, les idées ne surgissent point du premier coup dans l'ordre le plus satisfaisant pour l'esprit, et qu'inversement les imaginations les plus désordonnées ne sont jamais tellement décousues qu'on n'y puisse retrouver quelque logique. Il est donc impossible d'admettre que dans l'esprit alternent deux modes absolument différents de succession des idées. Si l'on veut maintenir la distinction entre la pensée réfléchie

et la pensée anarchique, c'est autrement qu'il faut la concevoir.

Il y a en effet une autre manière de faire leur part, dans le fonctionnement de la pensée, à l'automatisme et à la réflexion. On dira que l'apparition des idées dans la conscience, aussi bien dans la recherche la plus attentive que dans les plus décousus des songes, est toujours et intégralement déterminée par le jeu de certaines lois naturelles. Le rôle de l'attention consisterait seulement à retenir, dans le chaos des idées apportées par l'automatisme, celles qui présentent quelque rapport logique avec la question qu'on examine, tandis qu'elle laisserait échapper toutes les autres¹. L'argument essentiel invoqué en faveur de cette thèse, c'est que l'activité du jugement ne peut s'exercer que si elle dispose préalablement de quelque chose sur quoi s'exercer : les liaisons logiques entre idées, loin d'être causes de leur apparition, supposent au contraire pour être établies que les idées se soient auparavant offertes à l'esprit. La pensée réfléchie serait donc bien autre chose que l'automatisme ; mais elle devrait à l'automatisme tous les matériaux sur quoi elle travaillera, sans qu'elle-même puisse rien changer à l'ordre de leur présentation : cet ordre, indépendant de la réflexion, serait entièrement soumis à la législation de la nature.

Une semblable hypothèse n'est guère plus satisfaisante que la précédente. Cette séparation entre l'activité du jugement et les matériaux sur lesquels elle s'exerce serait peut-être légitime si elle coïncidait avec la distinction de la pensée et de l'image. Or il est clair qu'ici, puisque c'est l'existence d'une pensée automatique qu'on veut prouver, on l'entend d'une autre façon. Les matériaux sur lesquels s'exerce la réflexion ne sont pas

1. C'est notamment la thèse défendue par W. James, *Précis de psychologie* (1892), chap. XVI (trad. fr., Paris, Rivière).

seulement des images, mais encore et surtout des jugements. Quand mon attention se concentre pour résoudre un problème pratique ou spéculatif — exception faite pour le cas de la recherche artistique — ce n'est point d'images que j'ai besoin, et pas davantage de concepts isolés ; ce qui me revient à l'esprit, ce sont des connaissances, susceptibles de vérité ou d'erreur. Et sans doute je ne tombe pas immédiatement sur celles de mes connaissances qui seraient les plus propres à résoudre le problème ; sans doute elles surgissent avec un certain désordre, de sorte que je devrai ensuite choisir parmi celles qui se seront présentées, et organiser d'une manière nouvelle celles que j'aurai retenues. Mais enfin ce sont bien déjà des pensées sur quoi s'exerce ma réflexion, et non des données pures et simples ; et ces pensées, soumises à la norme du vrai et du faux, il n'est pas possible de les traiter comme des objets de la nature situés sur le plan de l'existence, séparés de l'activité du sujet qui les pense. Si donc l'ordre de l'apparition des idées diffère de l'ordre que la réflexion établira ensuite entre elles, du moins cette différence ne peut-elle être radicale. Les idées, étant des affirmations et non des réalités, ne s'évoquent point selon une nécessité naturelle qui ferait exister celle-ci après celle-là ; leur évocation ne peut être régie que par la nécessité logique qui fait que l'affirmation de l'une implique l'affirmation d'une autre. Ainsi on devra ne trouver qu'une différence de degré entre la pensée spontanée et la pensée réfléchie ; et la seule façon d'expliquer une succession apparemment incohérente d'idées sera d'essayer d'y retrouver des relations d'implication logique. Non pas certes que de telles relations puissent être considérées comme *causes* de l'apparition des idées. On a parfaitement raison de dire que, par exemple, « la ressemblance conçue comme « cause productrice » n'a aucun sens, ni dans l'ordre psychologique, ni dans l'ordre physiologi-

que »¹. Mais toute la question est justement de savoir si l'enchaînement des idées doit s'expliquer par des causes, selon l'ordre de la nécessité naturelle, ou par des raisons, selon l'ordre de la nécessité logique ; ou, en d'autres termes, si les idées doivent être considérées comme des phénomènes qui ne s'expliquent que par les relations naturelles qui font dépendre leur existence de celle d'autres phénomènes, ou comme des affirmations qui ne s'expliquent que par les relations logiques qui font dépendre leur vérité de celle d'autres affirmations. Dans ce dernier cas, la notion d'un automatisme des idées ne pourrait signifier autre chose que la dialectique en vertu de laquelle les idées se conditionnent les unes les autres ; de sorte que la pensée automatique, au lieu de s'opposer radicalement à la pensée logique, devrait pouvoir s'y ramener en quelque manière.

Mais si l'on doutait encore de l'impossibilité de traiter les idées comme des phénomènes mentaux, on trouverait cependant une raison de rejeter la théorie qui superpose l'activité du jugement au déroulement automatique des idées quand on remarquerait que cette hypothèse nous ramène finalement tout près de la première que nous avons examinée, et d'après laquelle l'intervention de l'attention suspendrait l'automatisme mental et substituerait, dans le cours de nos idées, la législation de la raison à celle de la nature. L'ordre de succession de nos idées, dit-on, étant indépendant des relations que la réflexion peut établir après coup entre elles, est entièrement déterminé par un mécanisme, soit mental soit cérébral ; même aux moments de haute tension intellectuelle, la réflexion ne change absolument rien au déroulement des idées : elle se borne à choisir, parmi celles que lui offre ce mécanisme, telles ou telles qu'elle juge pertinentes. Mais cela ne revient-il pas à

1. W. James, *ibid.*, p. 362.

dire que précisément la réflexion change quelque chose au déroulement des idées ? Si elle choisit, si elle retient certaines idées, elle bouleverse ainsi l'ordre naturel d'apparition des idées suivantes. Ainsi en choisissant comme exemple, pour faire porter sur elle ma critique, cette conception des rapports de l'automatisme et de la réflexion, j'altère assurément le cours ultérieur de mes pensées : des objections se sont présentées, qui jamais ne me fussent venues à l'esprit si je n'eusse retenu cette hypothèse pour l'examiner. En vérité, si la réflexion ne modifiait en rien le déroulement des pensées, il serait bien inutile de prendre la peine de réfléchir. Et si elle y modifie quelque chose, nous devons alors, ou bien admettre que le mécanisme naturel qui règle l'apparition des idées peut être suspendu, et nous retomberons ainsi dans les difficultés de la première hypothèse, ou bien convenir qu'il n'y a point du tout de pensée automatique, et que le cours de la pensée anarchique requiert le même genre d'explication que celui de la pensée réfléchie.

Pour courante qu'elle soit, la distinction de la pensée automatique et de la pensée volontaire ou réfléchie, si elle désigne une différence de nature, paraît donc dénuée de fondement. Sans doute, les idées ne se déroulent point de la même façon chez le flâneur qui laisse vagabonder sa pensée et chez le mathématicien qu'absorbe une recherche déterminée, et il faudra rendre compte de la différence. Mais elle ne peut être aussi profonde que celle qui sépare les successions empiriques de phénomènes des successions intelligibles de jugements, car la coexistence dans l'esprit de deux ordres aussi hétérogènes serait inconcevable. La conséquence apparaît aussitôt. Si l'on ne peut admettre une dualité foncière dans la pensée, si, d'autre part, les plus hautes opérations intellectuelles restent étrangères au plan de l'existence objective constituée par l'armature des lois

naturelles et échappent par là même à une physique de l'esprit, on devra dire la même chose des opérations inférieures de l'intelligence : nulle succession d'idées ne peut être traitée comme un simple déroulement de « phénomènes de conscience », commandé par un automatisme mental. Il nous reste à montrer avec plus de précision, au sujet des plus humbles démarches intellectuelles, que la psychologie classique échoue nécessairement dans ses efforts pour les expliquer en les insérant dans un déterminisme mental, et qu'on ne peut au contraire espérer en rendre compte que si, renonçant à calquer l'explication sur le modèle des explications physiques, on en cherche le principe dans la nature même de la pensée. Comme le type de ces manifestations inférieures de l'intelligence nous est fourni par ce qu'on nomme l'association des idées, c'est celle-ci qu'il nous faudrait examiner maintenant. Mais la question de l'association est en connexion étroite avec celle de la mémoire, le lien associatif étant généralement invoqué pour expliquer le retour des souvenirs à la conscience. D'autre part, le problème de la mémoire nous apporte une excellente illustration des difficultés dans lesquelles on s'embarrasse lorsqu'on suit le chemin où vous engage le postulat du réalisme psychologique. Aussi reprendrons-nous ce problème dans son ensemble, pour y retrouver, à sa place, la question du retour « automatique » des idées.

Le réalisme psychologique considère le souvenir comme une existence psychique, soumise, en tant que phénomène mental, à un déterminisme naturel. La définition même qu'on donne habituellement de la mémoire manifeste déjà cette conception. On y voit le pouvoir de faire revivre un état de conscience passé en le reconnaissant comme passé. Le souvenir est donc

essentiellement la reproduction, aperçue comme telle, d'un événement psychique. C'est encore la même conception qu'implique la distinction traditionnelle des quatre opérations de la mémoire. Le souvenir est une certaine chose, qui, vue une première fois par la conscience, réapparaîtrait après une absence plus ou moins longue, et serait alors reconnue et rapportée à un certain moment du passé. Et il y aurait bien peu d'exagération à dire qu'après avoir réduit le souvenir à une image réviscente, la psychologie classique se représente cette image mentale à l'imitation d'une image d'Epinal que nous contemplons d'abord, puis conservons dans un tiroir pour l'y retrouver plus tard en la reconnaissant et en sachant depuis quand nous la possédons¹. Quand on fait profession de constituer une physique de l'esprit et que l'on prend le souvenir parmi les objets de cette science, il faut bien le ramener ainsi à n'être rien de plus qu'une chose mentale, qui devra pouvoir s'expliquer par le jeu de certaines lois naturelles.

Pareille conception appelle d'abord une première réserve. Les quatre fonctions attribuées à la mémoire, de conserver, rappeler, reconnaître et localiser le souvenir, ne présentent aucune homogénéité. On devra les répartir en deux groupes, dont l'un va déjà échapper à la science des faits de conscience. Car si la conservation et le rappel peuvent à la rigueur être conçus comme des phénomènes naturels, il n'en va assurément plus de même avec la reconnaissance et la localisation, qui sont évidemment des opérations intellectuelles : reconnaître et situer à un moment du temps, c'est porter des jugements. Aussi n'est-il pas étonnant que le réalisme psychologique échoue devant ces deux derniers problè-

1. Cf. James, *ibid.*, p. 379 : « Un homme qui cherche un souvenir dans sa mémoire ressemble à un homme qui cherche un objet perdu dans sa maison. »

mes. Si nous restons, avec la science positive, sur le plan de l'existence, avec les souvenirs comme événements psychiques, nous ne pourrons jamais expliquer qu'ils soient reconnus ni, à plus forte raison, localisés. Un événement passé, puisqu'il est passé, a disparu ; seuls sont là les événements présents. Sans doute pourra-t-il arriver que certains événements se répètent, que l'événement présent reproduise l'événement passé. Mais puisque l'événement passé n'est plus là, comment pourrait-on lui comparer l'événement présent pour juger qu'ils se ressemblent ? Deux choses ont beau se ressembler, jamais on ne s'apercevra de la ressemblance si l'une d'elles reste absolument invisible. On comprendrait encore que je pusse reconnaître un objet déjà vu, en comparant l'objet avec le souvenir que j'en ai gardé. Mais on ne comprend point comment le souvenir serait à son tour reconnu. Avec quoi en effet le comparerais-je ? pas avec la perception passée, puisqu'elle est passée ; ni avec la trace qu'elle a laissée dans mon esprit, puisque cette trace n'est autre chose que le souvenir lui-même. Bref, si le souvenir n'est qu'un phénomène de réviviscence, s'il se réduit à la reproduction actuelle d'un fait de conscience passé, il ne sera rien de plus qu'un fait de conscience présent, sans rien qui lui confère sur les autres faits de conscience présents le privilège d'être un souvenir. Le souvenir, si l'on veut en faire une réalité mentale, apparaît comme un véritable monstre, devant être à la fois présent — puisqu'il s'agit d'un donné actuel — et passé — puisque c'est d'être reconnu comme passé qu'il tire sa nature de souvenir¹. Voilà

1. Cette contradiction est bien marquée dans une formule d'Egger, qu'aime à citer M. Goblot (*Le système des sciences*, Paris, Colin, 1922, p. 157-158 ; cf. *De l'Intuition*, Journ. de Psych., XXIX^e année, nos 5-6, mai-juin 1932, p. 367) : « *Ce phénomène présent et mien est mien, mais n'est pas présent*, ou bien : *ce phénomène présent est passé*. C'est la mémoire ou *jugement d'antériorité* ». Et M. Goblot d'ajouter : « Il résulte de tout ceci que le principe de contradiction, qui régira toute

pourquoi le problème de la reconnaissance, par laquelle l'état de conscience présent serait rapporté au passé, est une des pierres d'achoppement de la psychologie classique. Tantôt le problème est esquivé, d'une manière ou d'une autre : on affecte, par exemple, de le confondre avec celui de la localisation précise dans le passé¹, ou bien on parle comme s'il suffisait, pour expliquer le souvenir conscient en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il est reconnu, d'ajouter une lueur de conscience à la conservation et à la reproduction, expliquées par un mécanisme corporel². D'autres fois, on pose bien le

l'intelligence, n'a pas de rôle dans les opérations élémentaires qui donnent naissance à la conscience et à l'intelligence. » Il nous semble que c'est là se tirer d'embarras à trop bon compte, car dans ce cas la réflexion de l'adulte sur le caractère contradictoire du souvenir devrait le faire évanouir.

1. Ribot, *Les maladies de la mémoire*, Paris, Germer Baillière, 1881, chap. I.

2. Ribot, *Ibid.* Nous citerons, comme exemple moins connu, quelques lignes d'une note de Guyau sur *La mémoire et le phonographe*, Rev. Phil., tome IX, mars 1880, p. 320 et 322 : « Si la plaque phonographique avait conscience d'elle-même, elle pourrait dire, quand on lui fait reproduire un air, qu'elle se souvient de cet air ; et ce qui nous paraît l'effet d'un mécanisme assez simple lui semblerait peut-être une faculté merveilleuse, la mémoire. » « La différence essentielle entre le cerveau et le phonographe, c'est que, dans la machine encore grossière d'Edison, la plaque de métal reste sourde pour elle-même, le passage du mouvement à la conscience ne s'accomplit pas ; ce passage est précisément la chose merveilleuse, et c'est ce qui se produit sans cesse dans le cerveau. Il reste ainsi toujours un mystère, mais ce mystère est encore moins étonnant qu'il ne le semble. Si le phonographe s'entendait lui-même, ce serait en somme beaucoup moins étrange que de penser que nous l'entendons ; or, en fait, nous l'entendons ; en fait, ses vibrations deviennent des sensations et des pensées. Il faut donc admettre une transformation toujours possible du mouvement en pensée, transformation bien plus vraisemblable quand il s'agit d'un mouvement intérieur au cerveau même que d'un mouvement venu du dehors. A ce point de vue, il ne serait ni trop inexact ni trop étrange de définir le cerveau un phonographe infiniment perfectionné, un phonographe conscient. » Guyau ne s'aperçoit pas qu'il passe ainsi à côté du problème spécifique de la mémoire, et qu'en ajoutant à la répétition mécanique la conscience instantanée de ce qui se passe, on n'obtient encore qu'une connaissance du présent, non un souvenir reconnu comme tel.

problème, mais la manière même dont on est obligé de le poser condamne à n'apporter que des réponses misérables. On dira, par exemple, qu'un souvenir est reconnu grâce aux souvenirs concomitants qu'il évoque par contiguïté et qui permettent, comme autant de « pièces d'identité », de le rapporter à un moment déterminé de notre passé¹. Comme si pareille réponse faisait autre chose que reculer la difficulté, en laissant inexpliquée la manière dont nous pouvons reconnaître et localiser les souvenirs voisins ! La vérité est que l'impossibilité de traiter les actes intellectuels comme des « données de conscience » amène une première dislocation dans la théorie psychologique de la mémoire : on devra convenir que, dans l'opération totale de la mémoire, se succèdent deux phases bien distinctes, dont la première seule, comportant la conservation et le rappel, se passerait sous la législation de la nature et concernerait les aventures d'une certaine réalité.

Cette première limitation est encore insuffisante. Non seulement la moitié des opérations que comporte la mémoire échappe à la compétence d'une physique de l'esprit, mais encore la réduction du souvenir à une donnée de conscience pure et simple permet difficilement de comprendre comment il se conserve ni de trouver les lois naturelles de son évocation. Considérons d'abord la conservation. Le réalisme n'a que deux manières de la concevoir. On pourra attribuer au souvenir, réalité psychique, une conservation de nature également psychique, et l'on dira alors qu'il subsiste à l'état inconscient. Solution commode, mais trop commode, car il est clair qu'elle demeure purement verbale ; et même la difficulté de concevoir un mode de conservation pour une chose mentale inviterait à elle seule à mettre en doute le postulat fondamental du réalisme

1. W. James, *Précis*, pp. 376-377 et 380-382.

psychologique¹. On se rabattra alors sur la seconde hypothèse. Ce qui se conserve, ce n'est plus la réalité mentale, le souvenir, ce sont les conditions physiologiques de sa réapparition. Mais cette nouvelle hypothèse comporte deux interprétations. Si l'on prétend par elle expliquer ce qui se passe dans la conscience, on retombe dans les difficultés bien connues des théories de l'interaction psycho-physique, soit qu'on veuille desserrer le réseau du déterminisme biologique pour y introduire, à titre d'effets des phénomènes cérébraux, certains phénomènes psychiques, soit qu'on réduise ceux-ci à de simples phénomènes surérogatoires. Une théorie physiologique de la mémoire ne sera donc légitime que si elle consiste seulement à soutenir qu'on ne peut étudier scientifiquement la mémoire qu'à la condition de négliger l'aspect mental du souvenir pour se tourner vers les seuls faits susceptibles de tomber sous l'expérience objective ; mais dans ce cas, on rejette comme étrangère à la science la conception psychologique du souvenir. Ainsi le réalisme psychologique, s'il oblige à concevoir le souvenir comme une réalité mentale qui s'est conservée, rend intelligible le mode de cette conservation.

Le psychologue dira peut-être qu'après tout il peut se désintéresser de ce problème, qu'il entend simplement par conservation du souvenir la possibilité qu'a celui-ci d'être rappelé, et qu'ainsi il lui suffit de rechercher les conditions de l'évocation des souvenirs. Soit. Quelles sont donc, selon lui, ces conditions ? Le dualisme psycho-physique permet d'en invoquer de deux sortes : physiologiques ou psychologiques. Si l'on fait appel à des conditions physiologiques, on s'enferme dans le même dilemme que tantôt. Ce sont donc des lois propre-

1. V. par ex. le passage où Höffding (*Esquisse*, p. 185-186), après avoir indiqué, du point de vue du réalisme psychologique qui est le sien, l'obligation d'admettre l'idée d'un inconscient psychologique, n'est pas bien loin de reconnaître que cette idée est à peu près vide de sens.

ment psychologiques qu'il faudrait pouvoir énoncer, et l'on songera naturellement à l'association mécanique des représentations. Or, le procès n'est plus à faire des théories qui prétendaient rendre compte du retour à la conscience d'un état passé par le lien associatif qui l'unit à l'état actuel, la force de ce lien étant fonction de la vivacité, de la fréquence, de la récence, etc., des associations. Pourtant, les psychologues ne se décident qu'à regret à abandonner une conception de ce genre. C'est qu'elle est seule compatible avec une psychologie conçue comme une science naturelle des faits mentaux et de leurs lois. Aussi conserve-t-on généralement les « lois » de l'association, en corrigeant seulement leur insuffisance reconnue par l'adjonction d'une nouvelle « loi », celle d'intérêt : les préoccupations actuelles de l'esprit deviennent l'un des facteurs de l'évocation des idées, et même le facteur prépondérant, puisque c'est lui qui opère le choix parmi toutes les associations. Mais comment ne pas voir que l'on superpose ainsi à l'ancienne explication une nouvelle explication totalement hétérogène, avec laquelle on abandonne l'attitude du savant ? Car la prétendue loi d'intérêt est complètement étrangère à la législation de la nature. Au lieu d'expliquer l'apparition d'une idée, considérée comme un phénomène mental, par la nécessité naturelle qui l'unit à d'autres phénomènes, on l'explique par les relations logiques et les convenances rationnelles qu'elle présente avec le système actuel d'idées. On substitue à l'explication d'un fait selon l'ordre de l'existence l'explication d'une pensée selon l'ordre de la vérité. Ainsi les réponses mêmes que les psychologues sont amenés à apporter au problème du rappel enveloppent un aveu de l'impuissance du réalisme psychologique à le résoudre et même à le poser, puisqu'on ne peut le poser qu'en cessant, soit de parler d'un rappel d'idées, soit de considérer ce rappel comme régi par des *lois naturelles*. Ou bien en effet on le posera

comme un problème scientifique, et l'on étudiera les conditions matérielles de la reproduction de certains actes, parmi lesquels pourront naturellement figurer des actes verbaux ; la mémoire ne sera alors qu'un autre nom de l'habitude corporelle, les lois qu'on formulera seront des cas particuliers de lois physiologiques très générales, et il ne sera pas question d'états de conscience. Ou bien c'est au souvenir en tant que manifestation de l'activité mentale qu'on s'appliquera, et dans ce cas on abandonnera la considération de l'existence pour celle de la pensée ; on cessera de traiter de phénomènes naturels dont les uns sont causes des autres, pour avoir affaire à des idées dont les unes impliquent les autres ou les supposent.

Cette remarque nous conduit à reconnaître, dans la théorie psychologique de la mémoire, une troisième lacune, qui nous aidera à comprendre les deux précédentes. La psychologie classique parle toujours comme si le souvenir mental n'était rien d'autre qu'une image réviscente : ce dont témoignent, et l'appellation fréquente de souvenir-image¹, et les exemples généralement cités, et enfin, de la manière la plus instructive, la curieuse controverse sur la mémoire affective, qu'on n'arrivait à concevoir, soit pour en affirmer soit pour en nier l'existence, que comme un pouvoir de faire revivre des « images affectives ». Or cette assimilation du

1. Il est bien remarquable que M. Bergson, qui voit le souvenir-type, par opposition à l'habitude, non pas précisément dans l'image — car le souvenir visuel d'un dessin, par exemple, ne porte pas de date et se perfectionne par un examen répété, tout comme une habitude — mais dans la connaissance d'un événement singulier de notre vie, n'en continue pas moins à concevoir un souvenir de ce genre comme une « représentation » : comme si se rappeler le passé ne pouvait consister qu'à le revivre, ou, plus généralement, comme si *connaître* se ramenait à *être*. Le souvenir, selon M. Bergson, a beau différer de l'atome mental des psychologues classiques du XIX^e siècle : n'empêche que l'exercice de la mémoire consiste essentiellement, pour lui comme pour eux, dans la conservation et la réviscence d'images.

souvenir à la réviviscence d'une image est une vue *a priori*, commandée par le postulat réaliste. Et s'il est aisé de la confirmer en invoquant de nombreux exemples, ces exemples mêmes pourraient tout aussi bien se retourner contre la théorie qu'ils sont censés illustrer. Supposez en effet que le rappel du souvenir soit une opération intellectuelle et non un phénomène mécanique : il devra alors arriver que, quand on s'essaiera ainsi à évoquer artificiellement des souvenirs, la recherche sera guidée par l'idée qu'on se sera faite au préalable du souvenir-type, de sorte que les observations ainsi provoquées confirmeraient toujours la théorie préconçue de la mémoire. Pour se garder de tout parti-pris, il faudrait donc faire retour sur sa mémoire aux moments où, dans les affaires de la vie, on fait réellement appel à elle, ou même, ce qui sera plus facile à remarquer, aux moments où l'on constate une de ses défaillances. On s'apercevra facilement alors que le souvenir qui échappe n'est presque jamais une image concrète qu'on essaie en vain de faire revivre : l'oubli est beaucoup moins une *absence* qu'une *ignorance*. J'ai, par exemple, oublié la date d'un rendez-vous, une commission dont on m'a chargé, une théorie scientifique, philosophique ou politique, les règles du jeu d'échecs, l'intrigue d'un roman lu l'an dernier, chez qui est édité le livre dont j'ai besoin, si j'ai répondu à une lettre, à quel moment j'ai fait certain voyage. Dans tous ces cas, se souvenir signifie savoir. Ce qu'on nomme le rappel du souvenir ne consiste point dans la reproduction d'un état de conscience passé, mais dans un jugement actuel conforme à un jugement autrefois porté. Le type du souvenir mental nous apparaît donc sous des traits bien différents de ceux que lui prête la psychologie classique : il n'est pas la réviviscence d'une image, mais la connaissance d'une vérité.

Ce défaut nous donne la clef des difficultés où s'engage la théorie psychologique de la mémoire. Le

réalisme psychologique est inévitablement conduit à mettre l'imagerie au premier plan de la vie mentale. Car l'activité mentale se réduisant pour lui à un déroulement de phénomènes, c'est-à-dire à du donné, comme il n'y a pas d'autre donné que le sensible et que pourtant la pensée déborde de toutes parts la sensation présente, il faudra bien inventer un sensible de seconde zone, un donné qui ne soit pas en même temps physique, mais exclusivement mental. Ainsi la réalité mentale par excellence sera l'image, conçue comme quelque chose d'analogue à un dessin dont le temps a pâli les couleurs et atténué les traits. La mémoire sera précisément cette conservation psychologique du sensible, le mot de conservation étant pris ici au sens réaliste, et toute l'activité intellectuelle résultera des combinaisons automatiques de ces sous-produits du monde sensible. Or, sur cette question de l'imagerie et de ses rapports à la pensée, la psychologie actuelle est en train d'opérer un revirement complet¹ qui équivaut, qu'on s'en rende compte ou non, à une véritable condamnation du réalisme. Loin de mettre au premier plan l'étude des images et la recherche des lois selon lesquelles elles se détermineraient les unes les autres, pour expliquer par là la pensée, c'est au contraire l'image qu'elle juge ne pouvoir s'expliquer que par la considération de l'activité intellectuelle. La pensée est symbolique et se sert de l'image comme d'un signe. Expliquer la pensée par un déroulement automatique d'images, apparaît dès lors aussi absurde que de vouloir expliquer le sens d'une phrase par la succession des mots. C'est le sens de la phrase qui explique le choix des mots, c'est l'enchaînement des pensées qui explique le déroulement des images. Ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de lois naturelles qui règle-

1. Ce revirement est très clairement marqué dans l'étude de M. I. Meyerson (Dumas, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. II, Paris, Alcan, 1932, p. 541-606).

raient le cours des images : essayer de comprendre un déroulement d'images, ce n'est pas rechercher un déterminisme mental, c'est déchiffrer un texte. Dans ces conditions, l'image elle-même va changer de nature. Elle ne sera plus une peinture muette, une sensation affaiblie ; toute pénétrée de pensée, elle sera « vision intellectuelle »¹. Il est bien évident que ce renversement d'attitude sur la question du rapport de l'image et de la pensée doit logiquement entraîner un renversement analogue dans la théorie de la mémoire, où l'image va céder la place au jugement : l'étude du souvenir ne sera plus celle d'une réalité mentale, mais celle de l'activité de la pensée ; à une théorie réaliste devra se substituer une théorie intellectualiste. C'est exactement la conclusion à laquelle nous conduisent nos propres principes.

Ce changement de perspective fait d'abord apparaître sous un tout autre jour l'idée de la conservation du souvenir. On voit se dissocier les deux sens du mot de conservation, que la psychologie classique avait confondus en forgeant la notion d'une conservation psychologique, la seule qu'on pût attribuer à une chose mentale. La même imagination réaliste qui invite à se représenter l'activité de la pensée comme un déroulement automatique de phénomènes psychiques, invitait à se représenter la conservation des idées sur le modèle de la conservation des choses, en transposant seulement cette conservation de la réalité matérielle à la réalité mentale. Or, bien loin que la conservation des idées ne soit qu'un cas particulier de la conservation du réel, elle est au contraire une condition de toute conservation du réel. On ne peut en effet parler de conservation qu'au sujet de la réalité objective, construite par la pensée, car c'est

1. H. Delacroix, *Le langage et la Pensée*, 2^e éd., Paris, Alcan, 1930, p. 404. Voy. également l'ouvrage de M. Spaier, *La Pensée concrète*, Paris, Alcan, 1927, particulièrement p. 109-113.

à elle seule qu'on peut attribuer un ordre temporel. La réalité brute se réduit au donné, et le donné est exclusif de toute succession, puisqu'il est perpétuellement au présent, puisque ce qui n'est *plus* ou n'est *pas encore* donné, n'est *pas du tout* donné. L'ordre de succession est seulement dans l'univers objectif, dans l'expérience organisée par le travail de la pensée. Si donc l'on peut concevoir une conservation du réel, cela suppose sans doute que la pensée elle-même, en un sens, se conserve, mais aussi que la conservation de la pensée est d'une tout autre nature que la conservation du réel. Le souvenir ne peut être une simple trace du passé, puisque le passé n'existe que par le souvenir. L'analyse de la mémoire conduit donc une fois de plus à distinguer l'ordre de la réalité ou de l'existence et l'ordre de la pensée ou de la vérité. Maintenant, la conservation ne désigne plus le maintien de l'existence, puisqu'on ne peut attribuer l'existence à la vérité, mais le maintien de la valeur. Or il est de la nature même de la vérité d'être douée d'une valeur éternelle, aucune puissance naturelle ne pouvant faire que le vrai cesse d'être vrai. C'est pourquoi les pensées se conservent d'elles-mêmes, dans l'exacte mesure où elles sont des pensées. Supposons qu'un être ait réussi à établir entre toutes ses idées une cohérence parfaite, de manière que chacune d'elles se trouve, directement ou indirectement, reliée nécessairement à toutes les autres : il est clair qu'aucune de ses idées ne pourrait plus lui échapper, puisque chacune serait impliquée dans son idée présente et qu'il pourrait ainsi toujours la retrouver¹. Ce cas demeure purement théorique, mais nous trouverons des exemples du même genre dans les systèmes limités de connaissances qui ont pu s'organiser. Un philosophe ne risque guère d'oublier l'une de ses propres théories, un géomètre de perdre le

1. Nous nous inspirons ici des articles de M. Chartier *Sur la Mémoire*, parus dans la *Revue de Métaph.*, t. VII (1899). nos 1, 3 et 5.

souvenir des théorèmes fondamentaux de la géométrie. Des observations analogues peuvent même être faites sur chaque homme, dont on dit ordinairement qu'il retient ce qui l'intéresse, entendez ce qui vient facilement prendre place dans son système principal d'idées. Et nous comprenons du même coup comment les souvenirs se renforcent par la répétition, ce qui a faussement fait songer à quelque empreinte qui se graverait de plus en plus profondément. En réalité, ce n'est pas la répétition elle-même qui joue un rôle dans la conservation du souvenir. Seulement, quand un même jugement est porté dans des circonstances différentes, il s'agrège chaque fois à un ensemble différent de jugements, ce qui lui confère une stabilité plus grande. Ce n'est point l'acte de la répétition qui assure mécaniquement la perpétuité de l'idée, c'est la possibilité qu'il offre à l'esprit de la relier à d'autres idées plus nombreuses et plus variées, et ainsi de la comprendre de mieux en mieux. La faculté qu'a l'esprit de conserver des souvenirs n'est donc autre que celle qu'il a de passer de certaines idées à celles qui sont en relations logiques avec elles, c'est-à-dire la faculté même de penser.

C'est pourquoi le rappel des souvenirs, loin d'être un phénomène régi par le déterminisme, ne se distingue pas de l'exercice de la pensée. Il ne peut se faire que selon les relations logiques entre idées, et pas du tout selon des relations naturelles entre faits. En d'autres termes, il ne suffit pas de dire, avec la plupart des psychologues actuels, que la valeur explicative de l'association mécanique des idées est limitée, il faut dire qu'elle est nulle, et qu'il n'y a jamais association. Prenons le cas qui semble le plus favorable à l'explication par un automatisme naturel. « L'existence d'associations par *contiguïté*, écrit un psychologue¹, n'est contestée par

1. J. Dagnan, révisé par H. Delacroix, dans le *Traité de Psychologie* de Dumas, t. I, Paris, Alcan, 1923, p. 826.

personne : tout le monde sait que la mer fait songer au navire, ou la voiture au cheval, ou le vers qu'on récite au vers suivant ». Que la mer fasse songer au navire, personne assurément ne le conteste ; personne non plus ne contestera le droit qu'a le psychologue, s'il lui plaît, de nommer *association par contiguité* ce cas d'évocation. Mais ce qui est en question, c'est de savoir si l'évocation de l'idée du navire par celle de la mer est régie par un déterminisme naturel, totalement différent de l'implication logique des idées¹. A cette question, le fait même de l'évocation de l'idée de navire par celle de mer n'apporte évidemment aucune réponse. Répondre en invoquant l'association mécanique, c'est donner une certaine interprétation, par laquelle on traite les idées comme des réalités reliées par des lois naturelles ; et cette interprétation entraînera, soit à admettre deux

1. Bien entendu, la question ne se pose pas pour qui ne remarque pas la différence. La confusion, favorisée sans doute par l'équivoque du mot *d'association*, est manifeste chez James qui, après avoir expliqué la conservation et le rappel par la seule association mécanique ou, ce qui revient pour lui au même, par un mécanisme d'ordre physiologique (*Précis*, p. 377 : « *Conservation et rappel s'expliquent également par la seule loi d'habitude nerveuse* »), ajoute ces observations, parfaitement plausibles d'ailleurs, mais où le mot d'association prend évidemment un tout autre sens : « Le « secret d'une bonne mémoire » n'est ainsi que l'art d'engager le souvenir dans de multiples et diverses associations. Mais, qu'est-ce que l'engager dans des associations, sinon le *penser sous le plus grand nombre possible de rapports* ? Ainsi donc, de deux hommes munis d'un même coefficient de rétention naturelle et ayant exactement les mêmes expériences, celui-là aura la meilleure mémoire qui les pensera sous le plus grand nombre d'aspects, et qui les systématisera dans un réseau de rapports plus serré. » (p. 384) « Dans un système quelconque, chaque détail est relié à tous les autres par quelque rapport intelligible ; dès lors, tous concourent également à garantir sa conservation, ce qui rend son oubli à peu près impossible » (p. 385). « Comment améliorer la mémoire ? — Il n'y a qu'un moyen, qui est de perfectionner nos méthodes ordinaires de nous ressouvenir. — On a divisé ces méthodes en mécaniques, rationnelles, et artificielles ou mnémotechniques... La méthode rationnelle consiste à concevoir, organiser, systématiser, classer et analyser les souvenirs, le tout conformément à la logique » (p. 389).

modes totalement hétérogènes d'enchaînement des pensées, soit à réduire tous les enchaînements de pensées à des successions de phénomènes naturels, deux hypothèses dont on a vu les difficultés. Or, même dans des exemples de ce genre — et à plus forte raison s'il s'agit d'autres sortes d'« associations » — une telle interprétation est loin de s'imposer. Nous ne pensons pas par juxtaposition de concepts séparés. Penser un concept, les psychologues en tombent aujourd'hui d'accord, c'est affirmer quelque chose, quoi que ce soit, au sujet de ce concept, et ainsi le relier à d'autres. Chaque fois que je puis affirmer une chose nouvelle, le sens des concepts qui entrent dans mon jugement se trouve pour moi enrichi et par conséquent modifié. Quand pour la première fois j'ai vu des navires sur la mer, en même temps que se formait pour moi le concept de navire, celui de mer s'enrichissait de l'affirmation qu'elle supporte des navires. L'idée de navire est désormais entrée pour moi dans la *compréhension* de l'idée de mer. La relation qui me fait maintenant passer de l'idée de mer à celle de navire est donc bien une relation logique entre idées, et non pas une relation naturelle entre phénomènes. Et si même nous prenons comme exemple une rencontre tout à fait fortuite, comme d'avoir revu l'été dernier un ami au bord de la mer, par là même que je sais que je l'y ai revu, j'affirme une certaine relation entre la mer et cet ami. Il est vrai que cette relation ne s'établit plus que pour moi, tandis que celle de mer à navire est valable pour tout le monde. C'est pourquoi, quand vous me direz que vous comptez passer vos prochaines vacances à la mer et que subitement je me mettrai à vous parler de notre ami commun, il vous semblera qu'aucun rapport logique ne relie ces deux pensées, et vous invoquerez, pour expliquer l'apparition de la seconde, je ne sais quel automatisme mental. N'apercevant pas de raison, vous imaginerez une cause,

et vous distinguerez le déroulement machinal des idées de leur enchaînement logique. C'est que vous supposez faussement que les idées que j'ai de la mer et de notre ami ont exactement le même sens pour moi que pour vous ou pour n'importe qui. Ce que vous appelez succession automatique d'idées, c'est tout simplement une succession d'idées dont le sens vous échappe. Contentez-vous donc de dire que ma pensée vous demeure inintelligible comme l'est d'abord celle d'un auteur ancien dont nous ne possédons plus que quelques fragments. Mais de même que la recherche et l'étude de ces fragments permet de conjecturer, avec une probabilité plus ou moins grande, l'essentiel de sa pensée, de même en recueillant et en examinant attentivement, à la manière du psychanalyste, les successions spontanées d'idées chez un homme, on parviendrait — avec beaucoup de peine et d'incertitude à cause de la complexité du problème — à découvrir quelque chose de son histoire et de ses préoccupations profondes. Ces remarques s'appliquent naturellement au cas de la pensée par images aussi bien qu'à celui de la pensée verbale, puisque l'image aussi est chargée de signification ; la difficulté d'interprétation sera seulement accrue, puisqu'ici le signe a perdu presque toute valeur sociale, et que de plus il n'est pas directement communicable. En résumé, la distinction de la pensée automatique et de la pensée logique n'est légitime que si elle exprime simplement la différence qui sépare une succession de pensées douée d'une signification strictement individuelle et une succession de pensées douée d'une signification universellement valable, celle-ci étant intelligible pour quiconque connaît seulement le sens des mots tel qu'il est donné dans les dictionnaires, tandis que celle-là ne pourra être déchiffrée que grâce à la connaissance du système sémantique du sujet dans toutes ses particularités. Ces deux cas extrêmes se relient d'ailleurs par une chaîne

ininterrompue de cas intermédiaires, de sorte qu'il n'y a entre la pensée anarchique et la pensée disciplinée qu'une différence de degré. L'explication d'une succession quelconque d'idées, si incohérente que celle-ci paraisse d'abord, ne peut être que de la nature d'une explication de texte, et jamais de la nature d'une explication physique. C'est dire que l'évocation des souvenirs est régie par les règles communes à tout exercice de la pensée.

Nous pouvons maintenant passer rapidement sur la reconnaissance et la localisation, qui cessent de soulever des problèmes nouveaux. Evoquer un souvenir, c'est porter un jugement ; et ce jugement est un acte de connaissance, non un objet sur quoi porterait un acte de connaissance ou de reconnaissance. Quant aux objets sur quoi portent les jugements, il est clair que se demander comment nous pouvons les reconnaître revient à se demander comment nous pouvons conserver et évoquer la connaissance que nous en avons acquise autrefois. Si la psychologie classique se trouve dans l'embarras pour expliquer la reconnaissance, c'est précisément parce que le problème de la reconnaissance se ramène à celui de la mémoire intellectuelle, que la position qu'elle a adoptée lui interdit de poser convenablement. C'est encore à la mémoire intellectuelle que renvoie la question dite de la localisation des souvenirs. Question mal formulée, l'inexactitude résultant de l'erreur initiale par laquelle on fait du souvenir une chose. La localisation ne porte pas sur les souvenirs, mais, grâce aux souvenirs, sur les événements. Ce n'est pas mon souvenir d'un voyage qui porte une date, c'est mon voyage lui-même ; et je ne peux la lui attribuer que par la *connaissance* soit de cette date même, soit de certain détail du voyage dont je *saurai* qu'il est en relation chronologique avec un autre événement dont je connais la date. On voit clairement sur cet exemple comment le problème de la localisation conduit aussitôt à rejeter la conception

réaliste du souvenir, dès qu'on le pose comme il doit être posé, sans en fausser l'énoncé pour l'accorder avec cette conception préalable. Un souvenir à propos duquel on peut parler de localisation n'est pas un événement mental actuel reproduisant un événement mental passé, c'est un jugement actuel, connaissance d'un événement passé ; et un tel souvenir n'est point *localisé*, mais *localisant*, parce qu'il n'est pas une réalité, mais un acte de pensée sur la réalité.

Ainsi l'exercice de la mémoire, envisagée sous son aspect mental, ne peut s'expliquer que si on le ramène à l'exercice de la pensée. Certes, on peut étudier la mémoire, ainsi qu'on peut le faire pour toute activité des êtres vivants, comme une fonction naturelle de l'organisme, et l'étudier scientifiquement, à la condition de la considérer uniquement comme un élément du comportement objectif du corps. Dans ce cas, ce sont bien des phénomènes de réviviscence que l'on observera, c'est bien à la recherche de lois naturelles qu'on se livrera, avec l'espoir d'en pénétrer un jour le mécanisme latent : mais ces phénomènes de réviviscence, ces lois, ce mécanisme, seront de nature physique et non mentale. Quant à la mémoire psychologique telle que l'a imaginée le réalisme, elle n'est visiblement qu'un décalque de cette mémoire biologique, soit qu'on en fasse un simple « épiphénomène » de celle-ci, soit qu'on transpose en mental ses caractères. Mais voir ainsi dans le souvenir la répétition d'un phénomène de conscience, c'est appliquer paradoxalement à la connaissance du passé par la pensée — connaissance qui seule permet de concevoir une mémoire biologique ou même, plus généralement, des phénomènes qui se répètent — cette conception même de la mémoire biologique qui n'est possible que par elle.

Il n'y a donc pas lieu de superposer deux modes totalement hétérogènes de succession des pensées, dont l'un du moins obéirait au déterminisme des phénomènes naturels et pourrait ainsi faire l'objet d'une science positive des faits de conscience. Des pensées, si humbles soient-elles, et même ne s'élevant pas au-dessus du symbolisme concret et subjectif de l'image, s'appellent l'une l'autre selon leur sens, et non pas selon leur existence. Et s'il est vrai que la signification d'une suite d'idées nous paraît tantôt radicalement inintelligible, tantôt facilement perceptible à tout esprit, nous ne devons pas en conclure que, dans le premier cas, la pensée est le jouet de forces naturelles et obéit à un automatisme, mais seulement qu'alors la suite des idées avait pour le sujet une signification autre que la signification impersonnelle des symboles par lesquels elle s'est exprimée. Une pensée ne peut être évoquée par une autre qu'en vertu des liens qui sont susceptibles d'unir des pensées, c'est-à-dire des liens logiques. En aucun cas il n'apparaît légitime d'assimiler le cours des pensées à un enchaînement causal de phénomènes naturels.

III. — LA PENSÉE INDIVIDUELLE

L'obligation d'exclure les jugements du plan des phénomènes se fera sentir d'une autre manière, si l'on examine le problème du rapport des jugements avec la faculté de juger, des pensées avec le sujet pensant.

Ce problème n'a pu être esquivé par la psychologie classique, qui l'a rencontré au centre du problème de la personnalité. Les premiers psychologues, fidèles à leur postulat réaliste, ne pouvaient voir rien de plus dans le Moi qu'une collection de faits de conscience. Mais ils ont dû bientôt reconnaître¹ que cette représen-

1. J. S. Mill, *Examen de la philosophie de Hamilton*, trad. Cazelles, p. 234-235

tation du Moi laissait nécessairement échapper l'essentiel, à savoir la connaissance de cette collection comme telle : car faire de cette connaissance même un nouveau fait de conscience juxtaposé aux autres, c'était seulement augmenter la collection d'une unité supplémentaire, et non point expliquer comment cette collection formait un individu ayant conscience de son individualité. En présence de cette difficulté, un psychologue comme Ribot s'est tiré d'embarras avec désinvolture, en décrétant simplement que cette connaissance par le sujet de sa propre individualité était quelque chose d'étranger au « vrai moi », de distinct de la « personnalité concrète » dont il ne serait qu'un « schéma », « cadre presque vide de tout contenu »¹. L'« idée de la personnalité » est ainsi séparée de la « personnalité réelle »², et par là mise hors de cause : comme si la marque caractéristique par quoi l'individu psychologique s'élève au-dessus de l'individu biologique n'était pas précisément d'être un individu *pour soi*, et comme si, d'autre part, le psychologue réaliste, par cela même qu'il doue les idées d'une *existence* mentale et y voit des phénomènes *naturels*, ne se privait pas, plus que tout autre, du droit d'opposer « une représentation abstraite à une *réalité* » et de considérer la réflexion sur le moi comme une « position *artificielle* »³. Aussi ceux des psychologues qui, au lieu d'escamoter le problème, gardaient le souci d'exprimer cette propriété singulière qu'a l'individu pensant de se connaître comme tel, ont-ils été conduits à ajouter au Moi, collection d'états de conscience, le Je, penseur de cette collection⁴. Seulement, ils se sont condamnés ainsi, soit

1. Ribot, *Les Maladies de la Personnalité*, Paris, Alcan, 1885, p. 94.

2. Id., *ibid.*, p. 93.

3. Id., *ibid.*, p. 94. C'est nous qui soulignons.

4. James, *Précis*, p. 227; Ch. Blondel, chap. sur la Personnalité dans le *Traité* de Dumas, t. II, p. 549.

à quitter le terrain de la science, soit à effacer aussitôt la distinction qu'ils venaient d'établir. Car ce Je, il faudra bien, si l'on fait toujours profession de science positive, le situer lui aussi sur le plan de l'existence mentale, en faire un phénomène de conscience accessible à l'observation psychologique. Dès lors, la distinction du Je et du Moi perd toute signification, le Je venant simplement se fondre dans le Moi. L'activité du sujet pensant sera une donnée de conscience au même titre que les pensées, ou plutôt elle ne se distinguera pas des pensées elles-mêmes : *the passing thought... is itself the thinker*¹. Bref, l'effort qu'on fait pour éviter, par la distinction du Je et du Moi, le dilemme énoncé par Mill, ramène bientôt en présence de ce même dilemme. Ou bien nous restituons au Je son caractère de sujet pensant, atteint à la suite d'une analyse réflexive de la connaissance, et alors, puisqu'il n'est plus un phénomène donné à l'observation psychologique, nous sortons de la psychologie conçue comme science des faits de conscience. Ou bien nous prétendons inclure le Je dans les données de la conscience, mais par là nous nous retirons tout l'avantage que nous espérions trouver dans la distinction du Je et du Moi, et nous retombons exactement dans la difficulté première, ne pouvant comprendre comment ce qui n'est rien de plus qu'un ensemble de données, fussent-elles reliées par l'unité d'un même « courant de conscience », peut s'apparaître en même temps comme la propriété d'un unique possesseur. En présence de cette difficulté, les psychologues doivent confesser leur embarras. L'individualité psychique est tour à tour appelée un postulat de la psychologie², une éternelle énigme qui marque une des limites

1. James, *The principles of psychology*, London, Macmillan, 1891, t. I, p. 401.

2. Claparède, cité par Ch. Blondel, dans le *Traité de Dumas*, t. II, p. 571.

positives de la science¹, une des données dernières et irréductibles de la psychologie qu'il faut renoncer à expliquer². L'auteur du chapitre sur la personnalité dans le *Traité de Psychologie* de Dumas, après avoir rappelé quelques-uns de ces aveux, conclut d'une manière analogue³ ; et l'origine de la difficulté réside bien dans cette dualité du Moi et du Je, où il voit la *quaestio vexata* de la psychologie, et un « mystère » comparable à celui de la Trinité⁴.

Semblable mystère nous invite à remettre encore en question le postulat réaliste, point de départ de la psychologie classique. Puisque ce postulat commande de réduire le Je à une réalité mentale, et que cette réduction empêche de comprendre la dualité du Moi et du Je, et par conséquent la nature de la personnalité, c'est donc qu'il faut renoncer à situer cette dualité sur le plan des faits de conscience pour au contraire la faire coïncider avec celle du plan des phénomènes et d'un plan étranger aux phénomènes. Précisons qu'il n'est nullement question de revenir à une théorie substantialiste. Si les psychologues ont eu le grand mérite de nous débarrasser d'une telle doctrine, ils ont peut-être quelquefois le défaut de l'attribuer trop facilement à quiconque conteste le pur phénoménisme impliqué dans la « science des faits de conscience ». Or l'alternative par laquelle on devrait choisir entre le phénoménisme et le substantialisme ne s'impose que si l'on admet préalablement ce postulat réaliste qu'au contraire nous refusons d'accorder. L'hypothèse que nous envisageons ne considère donc point le Je comme une *réalité* étrangère aux phénomènes, expression qui nous paraîtrait dénuée de sens ;

1. Höffding, *Esquisse*, p. 447.

2. James, *Précis*, p. 259.

3. T. II, p. 571.

4. *Ibid.*, p. 549.

elle consiste à y voir l'activité pensante elle-même. Mais cette hypothèse se subdivise à son tour en deux autres, selon qu'on sépare les pensées de l'activité pensante pour les attribuer au Moi et en faire ainsi des phénomènes de conscience, ou qu'au contraire on soustrait les pensées elles-mêmes à l'existence psychique. La première hypothèse permettrait, semble-t-il, de justifier encore une étude purement empirique des opérations intellectuelles. Sans doute, en rejetant le Je, ou sujet pensant, hors du plan des phénomènes, on le rejetterait par là même hors du champ d'investigation de la psychologie scientifique. Du moins resterait-il, à l'intérieur de ce champ, la totalité des pensées, faits de conscience sur lesquels pourraient s'exercer des recherches strictement expérimentales. Et ainsi seraient reconnues les limites, mais du même coup la légitimité d'une physique de l'esprit. En réalité, il faut renoncer à défendre une telle hypothèse. Ou bien en effet ces phénomènes psychiques auxquels on réduit ainsi les pensées sont conçus comme rigoureusement déterminés, selon l'ordre de la nécessité naturelle, par les autres phénomènes, psychiques ou corporels, et alors à quoi sert la supposition d'un sujet? Ou bien au contraire les pensées résultent de l'activité du sujet pensant, mais elles échappent par là même au déterminisme des phénomènes : sans insister sur ce qu'a d'étrange l'idée de phénomènes indéterminés, il suffit de remarquer qu'une telle indétermination rend impossible une science naturelle des opérations intellectuelles. De sorte que, nous heurtant une fois de plus au même dilemme, il nous faut encore sacrifier, soit l'activité du sujet pensant, c'est-à-dire, puisqu'il est activité et non réalité, ce sujet lui-même, soit l'étude scientifique des pensées comme phénomènes psychiques.

Or, de l'aveu même de la plupart des psychologues, on n'a pas le droit de sacrifier le sujet pensant, car ce serait nier l'individualité psychique. Il ne reste donc

plus qu'à soustraire non seulement le penseur, mais aussi les pensées, au plan des phénomènes. Les pensées ne sont pas des événements, mais des vérités, et une vérité ne peut être conçue comme une chose existant indépendamment du sujet qui la pense. Quand nous disons que la pensée est l'œuvre du sujet pensant, gardons-nous d'être dupes de la métaphore dont nous usons, et dont il est d'ailleurs malaisé de se passer. Nous sommes en effet tentés de séparer la pensée de l'activité pensante, comme nous séparons du sculpteur la statue dont il est l'artisan. La pensée nous apparaît alors comme une chose qui subsisterait par elle-même, après avoir été produite et comme fabriquée, et nous voilà aussitôt engagés à rechercher le mode et, si l'on ose dire, le procédé de cette fabrication. Il faut comprendre au contraire qu'une telle recherche serait tout à fait illusoire. Une pensée, c'est-à-dire un rapport affirmé entre des images, n'est pas *produite* par l'activité pensante, elle est seulement *pensée*. Un rapport n'est pas susceptible d'existence, mais de vérité. Seulement, et précisément parce qu'il est vrai, ce rapport apparaît au sujet comme doué d'une valeur éternelle ; il est quelque chose avec quoi il devra désormais compter, et qui semblera par là se détacher de lui. Cependant, il n'est nullement une réalité extérieure à l'activité pensante, indépendante d'elle, et qui s'imposerait à elle du dehors, par sa propre force. La vérité ne subsiste qu'en tant qu'elle est affirmée. Et c'est pour cela que, quand le sujet affirme comme vrai un certain rapport, il affirme par là même qu'il ne peut plus cesser de l'affirmer, sinon explicitement, du moins implicitement, puisque son affirmation consiste à se faire une obligation de constamment veiller à ce qu'aucune autre affirmation ne soit en désaccord avec la première¹. La contrainte qui pèse ainsi sur l'activité pensante n'est pas celle d'une réalité

1. Chartier, art. cité, *Rev. de métaph.*, t. VII (1899), p. 30.

étrangère, c'est la contrainte tout intérieure de la nécessité logique. La vérité n'est donc pas un produit inerte et pouvant subsister par soi, comme un fruit mûr détaché de l'arbre; elle ne subsiste que grâce à l'acte par lequel elle est pensée. En d'autres termes, les pensées, l'activité pensante et le sujet pensant sont inséparables, et également étrangers au plan des phénomènes.

En résumé, nous avons à choisir, sur le rapport des pensées au sujet pensant, entre trois hypothèses : ou bien les pensées et le penseur appartiennent également à la réalité phénoménale, ou bien les pensées seulement, ou bien enfin ni l'un ni l'autre. Les deux premières hypothèses reviennent à supprimer le penseur. Puisque, dans ce cas, le cours des pensées n'est qu'une succession de phénomènes, il doit obéir au déterminisme de la nature ; chaque pensée doit être amenée nécessairement à l'existence par ses antécédents dans la chaîne causale; et par suite l'activité pensante n'est plus qu'un vain mot, destiné à masquer notre ignorance du déterminisme psychologique. Mais — sans revenir sur l'absurdité fondamentale de cette inclusion des pensées dans le déterminisme de la nature — supprimer ainsi le sujet pensant, c'est supprimer la personnalité, puisque c'est supprimer l'existence *pour soi*. Reste donc l'hypothèse qui retranche les pensées du nombre des phénomènes psychiques. Nous sommes ramenés à la distinction entre l'ordre de la pensée et l'ordre de l'existence, celle-ci oscillant, selon le degré d'organisation intellectuelle, entre les deux plans de l'existence brute ou psychique et de l'existence objective ou physique. Nous nous délivrons ainsi de la difficulté dans laquelle s'embarrassait inévitablement le psychologue. Puisque pour lui les pensées sont des faits de conscience, la connaissance qu'a chacun de sa propre individualité va entrer elle-même, comme partie constituante, dans cette individualité : elle sera à la fois l'idée d'un ensemble et un

élément intérieur à cet ensemble, à la fois la vue de l'édifice total et l'une des multiples pierres de l'édifice. Contradiction intolérable, à laquelle le psychologue ne peut se soustraire qu'en trébuchant aussitôt dans une autre. Car essayer de se tirer d'embarras en invoquant une activité synthétique distincte des faits de conscience et qui assurerait leur liaison, c'est maintenant ne plus savoir « où situer cette activité qui devrait alors être à la fois mentale et extérieure-aux faits de conscience »¹ : c'est-à-dire, puisqu'on réduit tout le mental aux faits de conscience, à la fois mentale et non-mentale. Mais ces contradictions se résolvent d'elles-mêmes pourvu que, abandonnant le postulat réaliste sur lequel se fonde la psychologie traditionnelle, on refuse de situer les connaissances sur le plan des phénomènes, et que l'on distingue ainsi dans le mental la pensée, douée de vérité, et le donné, doué d'existence psychique. L'idéalisme rationnel, en ramenant la dualité du Moi et du Je à celle des phénomènes et de la pensée, permet ainsi de lever une difficulté à laquelle ne peut échapper le réalisme psychologique.

D'autres difficultés subsistent cependant, que l'idéalisme paraît d'abord impuissant à résoudre. Depuis le début de ce chapitre, nous nous efforçons de montrer que les pensées ne sont pas des réalités mentales susceptibles d'être prises comme objets d'étude par une science positive, et que c'est méconnaître totalement leur nature que de vouloir en faire des événements apparaissant quand leur production est déterminée, selon l'ordre de la nécessité naturelle, par d'autres événements de l'univers. Or en établissant une séparation aussi tranchée entre l'ordre de l'existence et celui de la vérité, en

1. Ch. Blondel, dans le *Traité* de Dumas, t. II, p. 569.

voyant dans les pensées non point des phénomènes de la nature, mais des actes d'un sujet, n'avons-nous pas rompu le lien qui unit ces pensées ou ces actes de pensée aux individus concrets, aux hommes de chair et d'os ? Allons-nous donc nier que toute pensée soit l'œuvre de sujets individuels ? allons-nous contester à Descartes la paternité du *Discours de la méthode*, retirer à Newton l'idée de la gravitation, pour les attribuer, ainsi que toutes les autres découvertes intellectuelles, à je ne sais quel sujet impersonnel ? Car ce que nous avons appelé le Je, en le distinguant des données concrètes de la conscience, n'est rien d'autre que le sujet pensant en général, et à ce titre ne possède rien qui puisse l'individualiser, en faire l'activité pensante de tel ou tel. En d'autres termes, la thèse soutenue jusqu'ici méconnaît les sujets pensants individuels. Il est vrai que, nous demandons qu'on y prenne garde, cette difficulté n'est point propre à la thèse idéaliste et se retrouve tout aussi bien dans le réalisme des psychologues. Quand nous disons d'un homme qu'il *pense*, où mettons-nous précisément le sujet pensant individuel ? Que désigne pour nous cet « il » ? Un corps vivant, se distinguant des autres par telles particularités physiques ? C'est la thèse matérialiste, mais la psychologie comme science veut ignorer cette théorie philosophique. Ce sera donc, non point l'individu biologique, mais l'individu psychologique. Mais cet individu psychologique n'est lui-même rien de plus que l'ensemble des données de conscience qui composent le Moi, et nous venons de voir qu'il est absurde d'attribuer à des données de conscience le pouvoir de penser. Il ne saurait y avoir, pour la psychologie positive, de sujet pensant individuel, pour cette raison majeure qu'il ne peut même y avoir pour elle de sujet pensant du tout. La difficulté qui nous arrête maintenant n'est donc pas spécialement soulevée par la thèse que nous opposons à celle du réalisme psychologique :

elle est commune aux deux thèses, et ne peut par conséquent servir à combattre l'une au nom de l'autre. Cependant, contester au psychologue le droit de nous adresser un tel reproche n'apporte encore qu'une réponse négative. Nous essaierons, en envisageant successivement les principaux aspects que présente cette difficulté, d'indiquer le principe d'une solution.

Tout d'abord nous arrête le vieux problème du fondement de l'individualité. Sans doute ne serait-ce pas poser la question de la manière la plus pertinente que de se demander comment le sujet pensant se fragmente en sujets pensants individuels. Car cette pluralité de sujets pensants n'est pas proprement ce qu'il faut expliquer. Pour chacun de nous en effet il n'y a, en un sens, qu'un seul sujet pensant, qui est lui-même. Et si cependant, en un autre sens, il reconnaît la pluralité des sujets individuels, du moins cette pluralité lui paraît-elle se distribuer autour d'un centre qui est lui-même, puisque c'est encore par lui que cette pluralité est pensée. Non seulement chaque personne s'apparaît à soi-même comme un individu distinct des autres, mais cette distinction lui semble en quelque manière infiniment plus profonde que celle qui sépare tous les autres individus les uns des autres. C'est ce que le langage exprime par la distinction des pronoms des trois personnes, ou plus précisément par la distinction fondamentale de la première et de la troisième personnes. De même l'adjectif possessif, et spécialement le possessif de la première personne, marque une relation totalement différente de celles par lesquelles la pensée constitue l'univers des objets. Comment expliquer ce caractère de « première personne » ? Que nous ayons jusqu'ici, conformément à l'usage, employé les termes de *Moi* et de *Je*, pronoms de la première personne, cela évidemment n'apporte pas la moindre preuve que la difficulté soit d'avance résolue, car il s'agit précisément de savoir si, au point où nous

sommes parvenu de notre analyse, de telles appellations sont justifiées. D'abord, ce n'est pas le contenu du Moi qui peut conférer au sujet pensant le caractère d'une première personne, car il se réduit au donné brut, c'est-à-dire aux seules images. Or les images ne peuvent être considérées comme « subjectives » que dans cet état limite de complet relâchement intellectuel que nous avons nommé le plan de l'expérience brute, et où, flottant comme une poussière amorphe, elles ne présentent même pas ce commencement d'unité organique qui est la condition élémentaire de la personnalité. Et si au contraire nous les relions les unes aux autres, par là même nous nous élevons au plan de l'expérience organisée où les images, cessant d'être des états purement subjectifs, deviennent des aspects de l'univers physique et entrent à ce titre dans la constitution d'objets impersonnels. Mais si le caractère de première personne n'appartient pas en propre aux éléments qui composent le Moi, il n'appartient pas davantage au Je, puisque ce Je, n'étant rien d'autre que le sujet pensant en général, demeure dénué de tout caractère individuel par quoi il puisse s'opposer à d'autres individus à la seconde ou à la troisième personne. Bref, les données de l'expérience sont impersonnelles, la pensée est impersonnelle : on ne pourra rendre compte de la personne ni, comme le voudrait le réalisme empirique des psychologues, par les seules données, ni, avec l'idéalisme rationnel, en ajoutant simplement à ces données l'activité pensante. — En d'autres termes encore, le mot de Je désigne à la fois la notion d'un sujet et celle d'une première personne. Nous avons jusqu'ici examiné la question du sujet pensant, reste celle de la première personne. Le réalisme psychologique ne peut rendre compte ni de l'une ni de l'autre de ces notions. L'idéalisme prend en considération le sujet pensant, mais néglige son caractère de première personne. La question qui se pose

maintenant est de savoir si l'on ne peut suppléer à ce défaut de l'idéalisme traditionnel.

Nos analyses antérieures nous en suggèrent tout naturellement le moyen. On a vu comment la construction de l'univers des objets, œuvre de la pensée, suppose que les images soient, non seulement reliées ensemble par des lois, mais aussi rapportées à un centre de perspective sur les objets. Or ce centre ne peut pas apparaître à la pensée avec le caractère de la troisième personne, puisqu'il est étranger au monde des objets. Loin d'être constitué par un ensemble d'images externes, susceptibles d'être perçues par tous et pouvant ainsi entrer dans la composition d'un univers impersonnel, il nous est révélé par des sensations internes, strictement subjectives et individuelles, puisque chacune n'est jamais ressentie que par un seul. Les sensations internes, radicalement séparées des images externes, nous fournissent ainsi, si l'on peut dire, des données à la première personne, distinctes de ces données impersonnelles que sont les qualités sensibles. Et comme l'individu que forment ces données à la première personne constitue comme le point de contact du sujet pensant avec les choses qu'il pense, l'indispensable présence par rapport à quoi les images sont interprétées comme des aspects définis de l'univers, on comprend qu'il n'y ait point de sujet pensant impersonnel, et que toute pensée soit nécessairement celle de quelqu'un.

Cette thèse, dira-t-on, n'est pas nouvelle, et il y a longtemps qu'on a expliqué l'individualité par le corps. Mais cette explication, sans être absolument fausse, demeure insuffisante tant qu'on ne s'avise pas de la dualité du corps propre, et qu'on traite celui-ci uniquement comme un objet de la nature. Car il s'agirait de comprendre comment ma pensée peut accorder à un objet de la nature un tel privilège, elle qui ne voit dans les objets que des fragments d'un univers impersonnel.

Dire que mon corps est à la troisième personne pour les autres et à la première pour moi seul, c'est simplement affirmer ce qu'il faudrait expliquer : quelles raisons le sujet pensant a-t-il de considérer un certain corps comme une première personne, et non comme une troisième ainsi qu'il fait pour tous les autres ? Et l'on ne se tirerait point d'embarras en essayant de soutenir que les corps vivants ne sont pas des objets comparables aux autres, car on devrait encore expliquer, non seulement la possibilité d'une biologie scientifique, mais encore, et plus simplement, en quoi *mon* corps tranche sur tous les autres, qui m'apparaissent incontestablement comme des objets à la troisième personne : ce qui nous ramène de nouveau à la difficulté. Difficulté à laquelle on n'échappe qu'à la condition de dédoubler le corps propre en un objet impersonnel, seul connu d'autrui et seul relié par des lois naturelles au reste de l'univers, et une certaine présence, manifestée par ces données strictement subjectives que sont les sensations internes, et d'où la pensée contemple le monde. — Nous ferions une réponse analogue à qui nous reprocherait d'emprunter notre théorie aux psychologues qui ont insisté sur l'importance des sensations cénesthésiques dans le sentiment que nous avons de notre personnalité. Il y a en effet entre la thèse que nous soutenons ici et les théories cénesthésiques de la personnalité une double différence. Réduisant tout le mental à un contenu de conscience, ces théories méconnaissent tout d'abord l'activité du sujet pensant, négligeant ainsi l'un des aspects du Je. Et elles ne rendent pas mieux compte de son caractère de première personne, faute de marquer une distinction assez radicale entre les sensations internes et les sensations externes. Distinction qu'on ne peut d'ailleurs accentuer sans sortir de la thèse du réalisme psychologique, puisque d'après elle les sensations externes elles-mêmes, en tant que faits de cons-

science s'opposant aux faits physiques, sont subjectives et inévitables : attribuant ainsi à toutes les sensations les caractères qui servent précisément à définir les sensations internes parmi l'ensemble des sensations, il n'est pas étonnant qu'on se trouve ensuite embarrassé pour les distinguer les unes des autres. On peut dire que, dans la psychologie classique, toutes les données de conscience sont, à la fois à la première personne, même les qualités constitutives du monde objectif, puisque les faits de conscience se distinguent des faits physiques justement par leur caractère subjectif, — et en même temps à la troisième personne, même les données strictement individuelles de la sensibilité interne, puisqu'elles sont objets d'une science positive. Bref, les théories cénesthésiques de la personnalité présentées par les psychologues nous paraissent entachées de deux erreurs qui dérivent l'une et l'autre du postulat réaliste : c'est en effet pour lui rester fidèle que d'abord on réduit tout le mental à des données, ce qui empêche de reconnaître l'activité du sujet pensant, et qu'ensuite on situe toutes ces données sur un même plan d'existence, ce qui empêche de distinguer entre une première et une troisième personnes. La thèse que nous présentons prétend éviter ce double écueil et permet notamment, croyons-nous, de rendre compte de l'aspect de première personne sous lequel s'apparaît le sujet pensant, et par lequel il s'oppose à la réalité, essentiellement impersonnelle.

Une seconde insuffisance de la théorie idéaliste, quand elle n'est pas complétée par l'idée de la dualité du corps propre, se manifeste dans la question de savoir comment la pensée réussit à organiser les données de conscience pour les ramener à l'unité d'une personne, et les distinguer en même temps de cet autre système d'images qu'est l'univers. Il est bien vrai que la fonction propre de la pensée est de s'efforcer d'organiser en système

cohérent le chaos des images. Mais ce travail ne peut aboutir, si elle se borne à prétendre relier les images effectivement données. Il faut, pour réussir, qu'elle dépasse de beaucoup le donné, qu'elle suppose, au-delà des images actuelles, une multitude, et même une infinité, d'images possibles, et le résultat de ce travail, c'est la constitution de l'univers des objets, nullement celle d'une personne. Car l'objet, même le plus familier, est infiniment plus, pour ma pensée, que les images qu'il m'offre. Je ne limite pas mon encrier aux images visuelles -- pour ne parler que de celles-là -- pourtant très nombreuses que j'ai éprouvées en le regardant. Il se compose aussi de toutes les images possibles, que je me donnerais en faisant varier sa distance, sa position, son éclairage, les objets voisins qui s'y reflètent. En affirmant, sur la foi de quelques images seulement, l'existence d'un encrier, j'affirme implicitement toutes ces images possibles, débordant infiniment ma sensation actuelle et même toutes mes sensations passées. Si la perception, qui nous révèle un monde encore bien incohérent, suppose déjà qu'on fasse appel à tout instant à des images débordant le donné, à plus forte raison en sera-t-il de même de la science qui, poursuivant le travail de la perception, cherche à constituer un univers ordonné. On ne peut donc rendre le donné systématique qu'à condition de le dépasser. Prétendre constituer avec le seul donné une conscience individuelle, avec ce que ce terme d'individu implique d'unité et d'organisation, c'est une tentative aussi vaine que si l'on voulait expliquer comme une expérience de physique se suffisant à elle-même le fragment du laboratoire artificiellement découpé qu'on aperçoit par le trou de la serrure. Bref, il est impossible pour la pensée de relier la totalité des images données pour en constituer une individualité psychologique. Ou bien en effet on se limitera au donné et l'on ne sortira jamais de l'incohérence ; ou bien, pour

en sortir, on dépassera le donné, mais c'est l'univers qu'on s'appliquera alors à construire, et non une conscience individuelle.

Direz-vous que la cohérence peut être établie à l'intérieur même du donné, à condition qu'on le rapporte à quelques images privilégiées, constituant le corps propre ? que les images peuvent entrer dans deux systèmes, dont l'un est l'univers, l'autre le système psychique, ce dernier étant conditionné par l'état et la position du corps ? et qu'ainsi chacune d'elles dépend à la fois, en tant qu'objective, de toutes les autres, et en tant que subjective, de celles seulement qui constituent le corps propre ? Telle est bien la solution qu'apporteraient certains auteurs qui, comprenant qu'on ne peut juxtaposer comme deux espèces différentes de réalités les faits physiques et les faits psychiques, essaient de justifier de cette manière leur distinction¹. Mais une semblable solution, bien qu'elle nous fasse faire un premier pas hors du réalisme psychologique, n'est pas recevable tant qu'on ne s'avise pas de l'ambiguïté du corps propre. Car le corps dont vous parlez ne peut être alors que l'objet matériel, partie de l'univers, auquel s'applique la biologie, et dans ces conditions votre thèse n'est point défendable. Vous essayez en effet d'expliquer l'apparition des images, faits psychiques, en les rapportant à l'état ou à la position du corps, objet physique parmi d'autres objets physiques. En quoi vous méconnaissiez que vous avez affaire à deux plans différents de la réalité, le plan de l'immédiat et le plan du construit, et non pas à deux réalités différentes dont l'une puisse expliquer l'autre. Vous ne remarquez pas qu'en considérant votre corps et par conséquent la réalité physique, c'est-à-dire le système des images reliées par des lois, vous faites par là même évanouir la réalité psychique,

1. On trouvera un exemple de cette théorie, avec un examen plus détaillé, dans l'Appendice, à la fin de ce volume, p. 346-372.

c'est-à-dire le tourbillon inconsistant des images séparées. Vous ne pourriez échapper à la difficulté qu'en soutenant que le corps auquel vous rapportez les images individuelles n'est lui-même rien de plus qu'un ensemble d'images, de sorte qu'en expliquant par le corps la limitation de la conscience individuelle, vous restez sur le plan des images données. Mais prenez garde alors de ne pas simplement échanger une difficulté pour une autre. Car si les images avec lesquelles vous composez le corps sont de même nature que celles avec lesquelles vous composez l'univers, votre assertion est de nouveau inacceptable : dire que la conscience individuelle est fonction du corps ainsi compris, revient exactement à dire que la totalité du donné est fonction d'une partie d'elle-même. Votre affirmation cesserait cependant d'être absurde, si les images avec lesquelles vous constituez le corps propre étaient d'une nature différente de celles qui servent à constituer l'univers des objets, y compris le corps propre en tant qu'objet physique. Il deviendrait alors possible de comprendre la distinction de l'individu et de l'univers, et comment les mêmes images peuvent entrer dans la composition de l'un et de l'autre. Les images données, reliées selon les lois naturelles à la totalité des images reconstruite par la pensée, composeraient le système de l'univers objectif. Les mêmes images, jointes aux données de la sensibilité interne, composeraient le contenu du Moi, et s'organiseraient aussi en un système par leur rapport à ces sensations internes constituant le centre d'où elles sont perçues. La limitation de l'expérience, qui caractérise la pensée individuelle, ne peut s'expliquer par la nature de la pensée, qui ne permet de comprendre, ni pourquoi certaines images seulement lui sont données, ni pourquoi la sélection de ces images s'établit de telle manière plutôt que de telle autre. Elle ne peut davantage s'expliquer par la nature de l'univers dont elle apparaît comme un

fragment arbitrairement découpé dans l'ensemble. Elle ne peut enfin s'expliquer par référence à cette partie de l'univers qu'est le corps propre en tant qu'objet, puisque, pour qui ne considère que les relations qui définissent l'existence objective, ce corps n'a rien de privilégié et entretient avec les autres parties de l'univers exactement le même genre de rapports que celles-ci entre elles et avec lui. Elle ne prend un sens que par l'idée d'un centre de perspective, lié au corps vivant, d'où la pensée considère l'univers.

C'est encore à l'individualité du sujet pensant et à la dualité du corps propre que nous serions ramenés en examinant l'opposition du réalisme et de l'idéalisme sur la question des rapports de la pensée et de l'univers. Nous avons jusqu'ici repris à notre compte l'analyse idéaliste qui, en se fondant sur la critique de la connaissance, aboutit à déclarer que la pensée est condition de réalité. Mais à cette thèse le réalisme, se réclamant de l'expérience et des résultats de la science, oppose une antithèse en soutenant que la réalité est condition de pensée. Selon lui, retirer la pensée du monde réel pour l'installer, comme fait l'idéalisme, dans une sorte de sanctuaire d'où elle assisterait de loin au spectacle des événements sans risquer d'être profanée par leur contact, c'est fermer les yeux à la plus éclatante des vérités. Chacun n'observe-t-il pas sur soi-même à quel point l'exercice de sa pensée dépend de conditions organiques? Non seulement c'est au milieu du réel, en simultanéité avec des phénomènes physiques, que la pensée se manifeste, mais son développement requiert, comme l'éclosion d'une fleur rare et fragile, le concours merveilleux de milliers d'événements et demeure sous la menace incessante du moindre accident. La science ne fait que confirmer et préciser cette idée banale. La physiologie

et la pathologie nous montrent de mieux en mieux que tout exercice de la pensée trouve ses conditions dans certains phénomènes nerveux. Et au témoignage des sciences physiques s'ajoute celui de la cosmologie : histoire de l'humanité, où l'on voit la pensée ne s'éveiller que péniblement, par concours fortuit de circonstances favorables comme celles qui firent le « miracle grec » ; histoire de la vie qui nous fait assister à la venue tardive et contingente de l'espèce humaine ; histoire du monde où la vie n'a pu naître que lorsque une chance singulière a réuni toutes les conditions indispensables à son éclosion. Bien loin que la pensée soit cet absolu qu'y veut voir l'idéaliste, dominant de sa nécessité et de son éternité l'univers qu'elle contemple, son apparition et son développement ne sont dus qu'à une accumulation et comme à une superposition de hasards favorables, et elle reste toujours sous la menace d'un retour à la barbarie, d'une sénilité de l'espèce, ou d'un accident cosmique. Ce n'est donc pas seulement au fait de l'évolution de la vie que se heurte l'exigence idéaliste, posant ainsi au philosophe le problème auquel s'appliquait naguère M. Le Roy¹ ; l'idéaliste doit encore compter, comme le lui rappelle M. Ruyer², avec le fait de la nébuleuse primitive, sans parler de l'histoire des sociétés humaines, par laquelle la sociologie contemporaine voudrait expliquer la constitution de notre raison. Sans doute, l'idéaliste répondra que la physique et l'histoire sont encore l'œuvre de la pensée, que les lois naturelles sont des vérités et non des réalités, que le passé n'existe qu'en idée et pour une pensée qui le reconstitue actuellement. Mais le réaliste répliquera qu'il

1. *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, Paris, Boivin, 1927.

2. *La connaissance comme fait cosmique*. *Rev. Phil.*, t. CXIII, nos 5-6 (mai-juin 1932), p. 369-394. — M. Ruyer ayant fait récemment l'essai d'un réalisme radical, sa thèse peut être prise comme un exemple typique pour former contraste avec celle de l'idéalisme absolu.

ne faut pas confondre la science, œuvre humaine, avec la réalité sur laquelle elle porte et dont le savant n'est qu'une partie ; et qu'à moins de révoquer en doute le contenu de la science et par conséquent la valeur de la pensée qui en est l'artisan, on doit reconnaître que cette science, telle qu'elle est aujourd'hui constituée, témoigne suffisamment que la pensée même qui l'a constituée n'a pu le faire qu'à la faveur de certaines conditions de fait, et qu'elle-même n'a surgi des ténèbres qu'en une période déterminée de l'histoire de l'univers.

La question ainsi posée sur le terrain de la science serait sans doute jugée au profit du réalisme, si celui-ci n'entraînait de son côté à des difficultés d'un autre ordre, mais aussi graves que celles qu'il objecte à l'idéalisme. En voyant le philosophe idéaliste poser la pensée comme un absolu, M. Ruyer lui reproche d'oublier, tandis qu'il étudie la nature de la connaissance, la toile de fond sur laquelle elle se détache, et qui est l'histoire de l'univers¹. Mais en constatant quelle étrange conception le philosophe réaliste se fait de la connaissance et de cette science dont il se réclame, on craint que la contemplation de la toile de fond n'occupe à ce point son attention, qu'il en néglige de regarder la pièce qui se joue devant. Nous savons déjà comment cette soumission de la pensée au réel, en réduisant tout au fait, efface toute distinction entre le droit et le fait, et par conséquent abolit la norme du vrai et du faux : d'où cette absurdité, que la conclusion de la doctrine retire à la science cette vérité que postulaient les prémisses. Un exemple de ces étonnantes théories de la connaissance nous serait fourni par M. Ruyer qui, avec une belle intrépidité, suit jusqu'au bout les conséquences du réalisme : la science n'est pas seulement une copie du réel, elle s'efforce d'en être la reproduction fidèle ;

1. *Ibid.*, p. 369-371.

une connaissance parfaite de l'univers serait — d'où son impossibilité — un second univers, exactement semblable au premier, et aussi encombrant¹ ; et « la vérité absolue serait la réalité même »². Ce qui mène à un point où le réalisme perd toute signification, puisque, la relation d'identité étant réversible, pareille thèse revient exactement à assimiler la réalité à une vérité absolue, d'ailleurs chimérique.

Ainsi, si nous en croyons le réalisme, l'idéalisme conduit à une théorie de la pensée qui recevrait de la science un démenti formel. Mais si, partant au contraire du contenu de la science, nous suivons le chemin où nous engage le réalisme, nous aboutissons à une monstrueuse théorie de la connaissance, qui retire à la science toute valeur. Un désaccord aussi scandaleux entre la connaissance effective du réel que nous donne la science, et la théorie de la connaissance que le philosophe tire d'une réflexion sur la science, doit assurément reposer sur quelque méprise. Et comme chaque thèse triomphe surtout dans son opposition à l'autre, il est à présumer qu'aucune d'elles n'est exempte de défaut. Pour le dire tout de suite, il nous semble que la principale faute du réalisme est de ravalier la pensée au niveau de l'existence, celle de l'idéalisme de négliger l'acception subjective du corps propre. Ce sont précisément les deux thèmes essentiels de cet ouvrage que la négation de la réalité de la pensée, et l'affirmation de la dualité du corps propre. Sans prétendre trancher en quelques pages la difficulté que nous venons de rappeler, nous voudrions seulement montrer comment elle invite elle aussi à reprendre ces deux idées, qui permettraient peut-être, sinon de la résoudre, du moins de la débrouiller.

1. *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Paris, 1930, p. 222-223 et 282.

2. *Ibid.*, p. 16.

Partons d'abord, comme le demande le réalisme, de l'expérience et de la science. Observons-nous, comme un fait scientifiquement contrôlable, une dépendance de la pensée à l'égard de certains phénomènes physiques ? En toute rigueur, non, pour cette bonne raison que nous n'observons pas du tout la pensée, mais seulement certains comportements, et notamment des gestes verbaux. De même, ce que l'histoire reconstitue, ce n'est pas proprement la naissance et le développement de la pensée, mais la naissance et le développement de l'animal pensant et de ses œuvres. Assurément, ces gestes ou ces œuvres nous font supposer une pensée, et il n'est point question de contester la légitimité d'une telle supposition. Il faudrait seulement savoir ce qu'elle signifie au juste, et si la supposition d'une pensée est la même chose que la supposition d'une réalité mentale. Le préjugé réaliste, selon lequel ce qui n'est pas réel n'est rien du tout, fera immédiatement glisser de la première supposition à la seconde, ou plutôt il ne permettra même pas de les distinguer. Or c'est précisément là qu'est le nœud de la question. Quand des paroles prononcées me font supposer un palais, une langue, un pharynx, le sens d'une telle supposition ne souffre point d'obscurité, car ce que je suppose est homogène à ce que je constate : on a seulement affaire à des réalités actuellement cachées, nécessaires à l'explication de la réalité observée, et capables comme elle de tomber sous les sens. Et quand le savant invoque certaines réalités qui échappent aux sens, il s'agit encore — à moins qu'il n'y ait là qu'une manière vulgaire de désigner certains aspects d'une théorie physico-mathématique — de réalités théoriquement accessibles à des sens armés d'instruments convenables, et d'ailleurs analogues à des réalités déjà perçues. Rien de semblable quand je mets une pensée derrière des paroles. Dire que ces paroles manifestent une pensée, cela signifie qu'elles offrent *pour*

moi-même, pour ma propre pensée, un sens intelligible. A proprement parler, il n'y a pour moi qu'une seule pensée, qui est la mienne. Je ne puis penser une conscience étrangère comme je pense une réalité : la penser, c'est à vrai dire penser comme elle, faire coïncider avec la sienne mon activité intellectuelle. Penser la physique de Descartes, ce n'est point penser la conscience de Descartes, c'est penser l'univers à la manière de Descartes. L'affirmation de l'existence de pensées en relations avec certains phénomènes physiques n'est donc qu'une hypothèse, que dément l'examen de la nature de la pensée. Peut-on dire du moins que cette hypothèse, malgré les difficultés qu'elle soulève du point de vue de la théorie de la connaissance, a une valeur scientifique ? Bien au contraire, puisqu'elle ne remplit pas les conditions requises pour la validité scientifique d'une hypothèse. C'est suivre une fausse analogie que de se fonder sur l'usage scientifique d'hypothèses existentielles pour affirmer l'existence de pensées. Car les existences auxquelles aboutissent les hypothèses scientifiques ne sont prouvées que par l'obligation où l'on se trouve de les faire figurer dans le déterminisme des phénomènes observés, tandis que les pensées ne sont jamais insérées par le savant dans le réseau du déterminisme, ou plutôt en sont formellement exclues. Du point de vue scientifique, il n'y a donc pas la moindre raison pour considérer le sens des paroles comme une réalité mentale cachée derrière elles : ce n'est pas lui qui détermine l'homme à les proférer, car les paroles, en tant que réelles, doivent pouvoir s'expliquer intégralement par d'autres phénomènes physiques. Tout ce que la science commande de dire, c'est que tous les mouvements, étant des phénomènes physico-chimiques, dépendent de conditions physico-chimiques, et aussi bien s'il s'agit de gestes significatifs ; et que les systèmes mécaniques que ces derniers mettent en jeu, ne se sont

constitués que lentement au cours de l'histoire de l'univers. Mais dire la même chose des pensées, c'est non seulement dépasser les limites permises aux hypothèses scientifiques, c'est encore se mettre en désaccord flagrant avec la science elle-même. Scrupuleusement interrogée, la science n'autorise nullement à affirmer une relation de la pensée avec quoi que ce soit, puisqu'elle n'atteint jamais des pensées, laissées par elle en dehors du déterminisme de la nature. Et sans doute, le comportement d'un animal pensant n'est pas sans aucun rapport avec la pensée, mais ce rapport ne devient un rapport de dépendance phénoménale que si l'on transforme, contrairement à ce que commandent et la nature de la pensée et le déterminisme scientifique lui-même, la signification de ce comportement en une nouvelle existence juxtaposée à celle du comportement, et désignée comme mentale : ce qui est la thèse du réalisme psychologique.

Si maintenant nous faisons réflexion sur cette science et si nous nous interrogeons sur les conditions de sa possibilité — possibilité de sa vérité, et non point possibilité de l'existence du comportement des savants et de ses résultats, — nous suivrons les analyses de l'idéalisme critique qui nous montre que l'objectivité de la science est corrélatrice de l'intelligibilité du réel, et que les deux requièrent l'activité autonome d'une pensée étrangère au réel, n'ayant affaire à lui que pour le penser. Mais quand l'idéalisme arrête là son analyse, il pêche par omission. Car tout ce qu'il atteint, c'est un sujet pensant en général, n'ayant pas plus de rapport avec le comportement des êtres vivants supérieurs qu'il n'en a avec n'importe quelle autre réalité. Un tel sujet, entièrement soustrait aux vicissitudes du réel, doit évidemment rester indifférent au contenu de l'univers qu'il pense, et exercerait aussi bien son activité sur un monde où il n'y aurait pas de systèmes nerveux ni même

d'êtres vivants. Pareille conception a quelque chose de profondément choquant. Elle est en désaccord flagrant, nous ne dirons pas avec la science, laquelle n'atteint pas la pensée, mais avec l'expérience propre de chacun de nous. Pour chacun de nous, il y a un corps qui n'est pas seulement objet de pensée, mais auquel notre pensée paraît liée par un contact beaucoup plus intime, duquel même elle semble en quelque façon dépendre, ne fût-ce que par ceci, que les données sensibles sur lesquelles elle s'exerce sont, d'une certaine manière, fonction des mouvements et de l'état de ce corps. Sans doute, cette dépendance des données sensibles à l'égard de notre corps n'a rien de commun avec les dépendances phénoménales qu'établit le déterminisme scientifique. Pour la science, les données sensibles actuelles sont intégralement déterminées par certaines autres données sensibles, dans lesquelles celles qui composent mon propre corps n'entrent pas, ou alors ne le font qu'au même titre que des données sensibles quelconques : la hauteur de la ligne rouge, sur le thermomètre que je vois à ce mur, est fonction d'une température qui n'a rien à voir avec la position ni l'état de mon corps. Qu'il y ait une ligne rouge ainsi donnée à ma vue, cela dépend bien des mouvements de ma tête ou de mes paupières, mais cela n'en dépend pas du tout dans le même sens où cela dépend de la température ambiante : la première dépendance est exclue du déterminisme par lequel la pensée scientifique compose l'univers des objets, et nous reconnaissons spontanément cette différence en comptant comme seulement apparents, et non réels, les changements qu'elle commande. En ce sens, le corps auquel ma pensée se trouve ainsi liée n'est pas lui-même un objet ni une partie de la nature, et la dépendance où est ma pensée à son égard ne ressemble en rien aux relations phénoménales que considère la science. Seulement, ce corps qui, en tant qu'il s'identifie avec moi-même, demeure étranger

à la réalité objective et impersonnelle, se double cependant, dans le monde des objets, d'un certain corps vivant qui fait partie de la nature : d'où l'ambiguïté de l'idée de corps propre, et le danger de confusion. Pareille confusion, si on la commet, transforme aussitôt en une véritable alternative l'opposition des deux thèses que nous venons de rappeler. Ou bien en effet, reconnaissant qu'en nous la pensée dépend en quelque manière de notre corps en tant qu'il est nous-même, mais assimilant cet individu en première personne à l'objet impersonnel dont la science peut retracer la genèse et expliquer le fonctionnement, ou subordonnera le cours des pensées au cours des phénomènes physico-chimiques, ce qui conférera une force nouvelle à l'idée de réduire les pensées elles-mêmes à des phénomènes de la nature. Ou bien, reculant devant les absurdités où entraîne ce parti, remarquant d'autre part que la pensée, condition de la réalité objective, ne peut elle-même trouver sa condition dans un fragment de cette réalité, on la posera comme un absolu, dont l'exercice est totalement indépendant de la présence d'êtres vivants dans l'univers. Dès lors, l'individualité du sujet pensant, son union à un certain corps, limité dans l'espace et le temps, et dont l'existence est constamment conditionnée par l'état des phénomènes concomitants, ne pourra guère être traitée que comme une mystérieuse déchéance, dont il faut payer le rachat par des pratiques ascétiques, ou comme une apparence trompeuse, dont la méditation philosophique nous délivrera. Selon nous au contraire, cette union n'est ni un accident ni une illusion, mais une nécessité, et nous pouvons la reconnaître sans nous trouver engagés dans le réalisme. Car le corps auquel la pensée se trouve directement liée, étant lui aussi condition de l'établissement du déterminisme et de la constitution de la réalité objective, est soustrait à l'un et à l'autre, de sorte que la relation qui l'unit à la pensée n'a absolument rien de

commun avec une loi naturelle. Et d'autre part ce centre de perspective est à son tour en relation avec un certain être vivant, partie de l'univers objectif ; mais cette relation ne peut pas non plus être mise sur le même plan que les rapports entre images avec lesquels la science compose le réseau du déterminisme et assure l'objectivité de l'univers, puisque l'un de ses termes ne comporte pas l'existence objective et ne peut par conséquent être compté, conjointement au corps comme objet, parmi les éléments de l'univers. L'originalité de cette double relation se manifeste d'ailleurs en ceci, que chacun de nous ne peut l'établir que pour lui-même, précisément parce que chacun est, pour soi, l'unique sujet pensant et l'unique centre de perspective sur l'univers.

On voit comment la difficulté essentielle à laquelle viennent également s'achopper le réalisme et l'idéalisme est la question de la pensée individuelle, dont ni l'un ni l'autre ne parvient à rendre compte, et qu'au fond ils n'arrivent même pas à prendre en considération, si ce n'est à la faveur d'équivoques. Ce que la science, dont se réclame le réaliste, prétend expliquer par l'univers, c'est l'*animal pensant*, avec toutes les particularités de son comportement extrêmement complexe. Ce par quoi l'idéalisme explique l'univers, c'est le *sujet pensant* en général, auquel seul la théorie de la connaissance a affaire. Mais ce qu'on néglige d'un côté comme de l'autre, c'est l'*individu pensant*. La science considère bien l'individu, mais il s'agit de l'individu biologique ; la théorie de la connaissance considère bien la pensée, mais il s'agit d'une pensée impersonnelle. Si donc l'on rapproche, en se gardant de tout préjugé métaphysique, les résultats stricts de la recherche scientifique et ceux de la réflexion sur la science, on n'y trouvera point cette opposition scandaleuse que nous avons cru d'abord remarquer, puisque les deux ne portent pas exactement sur la même chose : il n'y a aucune contradiction à

affirmer à la fois que la réalité de l'univers est une condition empirique de celle de l'espèce humaine, et que la pensée est une condition transcendente de la réalité objective de l'univers. La vraie question qui se poserait maintenant au philosophe, serait de prendre en considération l'individu pensant, pour essayer d'expliquer la double relation qui l'unit, d'une part à l'animal humain, de l'autre à l'activité pensante en général. C'est cette explication que nous avons tenté d'esquisser à l'aide de notre conception du corps propre. Mais à ce problème véritable, déjà suffisamment obscur, viennent se mêler ou même se substituer des problèmes factices, dès qu'on interprète les résultats de la science selon le préjugé réaliste, et qu'on pousse vers l'idéalisme absolu les conclusions de la théorie de la connaissance. Le réalisme, en voyant dans l'exercice de la pensée une activité phénoménale, revient en effet à assimiler l'individu pensant à l'animal humain¹. L'idéalisme, de son côté, paraît bien comporter une dissociation de l'individu pensant en un individu corporel, objet de l'univers parmi

1. Le lien entre cette assimilation et la thèse réaliste apparaît fort clairement chez M. Ruyer : « ...La propriété que nous avons de reproduire plus ou moins bien, par des constructions cérébrales, des formes extérieures à nous, ne fait pas de nous des êtres surnaturels ; nous ne débordons pas le cadre de l'univers. Nous ne pouvons bondir dans cette sorte de quatrième dimension que serait la « connaissance » au sens métaphysique du mot... Nous ne pouvons, comme toute chose existante, qu'être, agir, nous prolonger par des actions mécaniques, limitées à elles-mêmes... Nous-même qui parlons, qui pensons, « connaissons », nous sommes une réalité bornée, un mécanisme comme tous les autres, un fragment limité de l'univers, fait de la même étoffe que l'univers, c'est-à-dire d'espace et de temps. Notre vie intellectuelle doit être traitée de la même façon que le fonctionnement d'une machine. » (*Esquisse*, p. 213-215). Voici un autre texte, dont la fausse analogie qu'il contient est particulièrement significative de la confusion entre l'homme, avec ses particularités biologiques, et l'être pensant : « L'idéalisme tire, de son point de départ, une sorte d'anthropomorphisme raffiné, mais évident, et au fond, invraisemblable et choquant. Il conclut comme le nombre 20 pourrait conclure, s'il était doué de pensée, en disant que la vingtaine est la seule espèce possible d'existence. » (*Ibid.*, p. 108).

d'autres, et une pensée qui, ne gardant plus rien d'individuel, n'a plus avec aucun être vivant d'autre relation que celle du sujet pensant en général à un objet pensé quelconque. La différence de plan entre les résultats de la science et ceux de l'épistémologie se transforme ainsi en une opposition de doctrines contradictoires, et le philosophe devra choisir d'affirmer que la pensée est condition de réalité ou que la réalité est condition de pensée. Mais il se dérobera à l'alternative où l'on prétend l'enfermer, en remarquant que la pensée qui est condition de l'objectivité du réel est la pensée en général, que ce qui est conditionné par la réalité est l'existence de l'animal pensant, et qu'une opposition ne s'établit entre ces deux affirmations que parce qu'on méconnaît, d'une manière ou d'une autre, l'originalité de l'individu pensant.

L'examen des différents problèmes que soulève l'individualité de la pensée nous paraît donc aboutir à un double résultat. Il apporte d'abord une nouvelle preuve de l'erreur que constitue la thèse du réalisme psychologique, qui ne permet pas de rendre compte de la personnalité ; ni le penseur, ni ses pensées, ne peuvent être traités comme des événements de la nature dont on puisse faire la science : ainsi se trouvent confirmées les conclusions des premières sections de ce chapitre. Mais il révèle aussi l'insuffisance de l'idéalisme qui, s'il surmonte les premières difficultés qui arrêtaient le réalisme psychologique, se trouve lui-même dans l'embarras lorsqu'il s'agit de faire comprendre le caractère individuel de la pensée. Seule l'adjonction à cette thèse de l'idée d'un corps propre étranger à l'univers et centre de perspective sur cet univers nous a paru propre à expliquer, et le caractère de première personne que s'attribue chaque sujet pensant, et la possibilité pour la

pensée, en présence d'une expérience morcelée et incohérente, de l'organiser non seulement en ce système objectif qu'est l'univers, mais aussi en ce système subjectif qu'est une conscience individuelle. De plus, en donnant ainsi un contenu à la notion d'individu pensant, cette conception du corps propre invite à poser d'une manière nouvelle le problème des rapports de la pensée et de l'univers, et par là apporte peut-être un moyen d'éluder l'antinomie où nous engage l'opposition du réalisme et de l'idéalisme.

CHAPITRE IV

LA VOLONTÉ

I. — LA DÉCISION VOLONTAIRE

La psychologie classique traite de la volonté, ou plus précisément de la décision volontaire, en postulant que toute décision est un fait psychique relié à l'ensemble des faits psychiques, et même à l'ensemble des phénomènes de l'univers. Postulat qui, à certains égards, se borne à reprendre une idée du sens commun, que d'ailleurs une expérience de tous les instants paraît confirmer d'un témoignage irrécusable. N'est-il pas en effet évident que la volonté joue le rôle de cause, qu'une résolution entraîne une certaine conduite, que la décision que je prends de tourner à gauche détermine un mouvement de mon corps ? Un bon nombre de nos actions — celles que, pour cette raison, nous nommons volontaires — resteraient inexplicables si l'on n'invoquait, comme la cause dont elles résultent, le libre choix de la volonté. L'expérience courante nous invite donc à voir dans la volonté une force susceptible d'intervenir dans le monde physique et de modifier le cours des événements ; et, à cet égard, c'est bien suivre le sens commun que de considérer les décisions volontaires comme autant de causes entrant dans la trame des phénomènes de l'univers. Seulement, le sens commun croit aussi que la volonté est libre, qu'elle est cause sans être effet, de sorte qu'elle introduirait à chaque moment dans le déterminisme des commencements absolus. Ici, le psychologue

doit redresser l'opinion vulgaire. La science en effet ne peut accepter cette notion de causes premières, de phénomènes qui tantôt devraient figurer dans le déterminisme en considération de leurs effets, tantôt devraient en être exclus en raison de leur contingence. Si la décision volontaire a des effets, il est impossible qu'elle n'ait pas aussi des causes. Une analyse suffisamment attentive les découvrira dans les phénomènes psychiques qui la précèdent. Une décision ne survient pas brusquement, sans que rien la prépare. Loin d'être un commencement absolu, elle résulte d'une délibération où sont pesés les différents motifs d'agir ainsi ou autrement, de manière que, les motifs étant ce qu'ils sont, la décision qu'ils entraînent ne peut non plus être autre qu'elle n'est : si on l'imagine différente, c'est qu'on introduit subrepticement une différence dans les motifs, par exemple une connaissance plus exacte des conséquences de la décision, ou le désir de se prouver à soi-même son libre arbitre. La décision volontaire se trouve ainsi réintégrée, au même titre qu'un phénomène quelconque, dans la série des causes et des effets. Tout en conservant la conception vulgaire selon laquelle la volonté serait cause de mouvements, le réalisme psychologique lui a simplement juxtaposé une conception un peu plus subtile, en voyant dans la décision elle-même un effet strictement déterminé des antécédents psychiques. De cette manière, l'assimilation de la décision volontaire à un phénomène de l'univers est complète. Il est alors permis de rechercher les lois qui relient ce phénomène aux autres, soit aux phénomènes psychiques qui le déterminent, soit aux phénomènes physiques dont lui-même est la cause : on ne peut concevoir quel autre objet pourrait bien se proposer une science naturelle des faits de conscience en s'appliquant au problème de la volonté.

Mais pareille insertion de la décision volontaire dans la trame des causes et des effets, si elle est assurément

commandée par une conception réaliste des opérations de l'esprit, est elle-même si peu intelligible qu'une telle conséquence condamne le principe. Tout d'abord, il est bien évident que les deux thèses qui viennent d'être rappelées jureraient d'être réunies, et qu'il n'est pas permis, bien que certains auteurs n'aient pas craint de le faire¹, de voir dans la décision volontaire à la fois un effet d'antécédents psychiques et une cause de mouvements corporels. Car la première thèse suppose que la série psychique est indépendante de la série physique, en ce sens que les phénomènes et les lois de l'une des séries sont censés ne pas interférer avec ceux de l'autre : prétendre que la connaissance complète des idées, des perceptions, des sentiments, du caractère, bref de l'ensemble des faits psychiques qui composent une conscience individuelle, permettrait à un savant idéal possédant parfaitement les lois de la psychologie de calculer avec une entière certitude toutes les décisions que prendra l'individu, c'est, en soutenant que les décisions s'expliquent intégralement par des phénomènes psychiques, exclure du même coup de l'explication les phénomènes physiques ; c'est admettre un déterminisme

1. P. ex. J. S. Mill. D'une part, il écrit : « Une volition est un effet moral qui suit ses causes morales aussi certainement et aussi invariablement qu'un effet physique suit ses causes physiques » (*Phil. de Hamilton*, chap. XXVI ; tr. fr., p. 549). Mais d'autre part : « Notre volonté est cause de nos actions corporelles de la même manière, et non autrement, que le froid est cause de la glace et l'étincelle de l'explosion de la poudre. La volition, état de notre esprit, est l'antécédent ; le mouvement de nos membres conforme à la volition est le conséquent. » « Les volitions ne produisent directement que l'action nerveuse, car la volonté n'agit sur les muscles que par les nerfs » (*Logique*, livre III, chap. v, § 9 ; tr. fr., t. I, p. 393 et 403-404). Dans le chapitre de sa *Logique* consacré à la liberté et à la nécessité, c'est indifféremment de la conduite — sans doute par l'intermédiaire de la décision — ou de la décision elle-même qu'il affirme qu'elle est déterminée par les motifs, et il énonce la doctrine qu'il défend en disant que « nos volitions et nos actions sont les conséquences invariables d'états antécédents de notre esprit » (liv. VI, chap. II, § 2 ; tr. fr., t. II, p. 420).

strictement mental, selon lequel les faits intérieurs à chaque conscience forment, à côté du monde matériel, un monde refermé sur soi, sans relations causales avec le reste de l'univers, et obéissant à des lois qui, sans doute, lui sont communes avec tous les microcosmes que forment les autres consciences, mais qui n'entrent jamais en composition avec les lois de l'univers physique. L'autre thèse au contraire, celle par laquelle on affirme, à la suite du sens commun, que la volonté détermine des mouvements, renonce à l'indépendance ou au parallélisme des deux séries de phénomènes; elle rejette l'idée d'un déterminisme strictement psychologique, pour la remplacer par celle d'un déterminisme psycho-physique, dans lequel les phénomènes psychiques, non seulement compteraient parmi les phénomènes de l'univers au même titre que les phénomènes physiques, mais encore viendraient interférer avec ces derniers, de même que ceux-ci interfèrent entre eux. Il est donc impossible de soutenir à la fois la thèse du déterminisme psychologique et l'affirmation vulgaire de l'action de la volonté sur les mouvements.

Si ces deux thèses sont incompatibles, l'une d'elles au moins est-elle valable ? Pour qui accepte l'interprétation des rapports du physique et du psychique qui a été donnée au début de cet ouvrage, la réponse à cette double question est immédiate. Il en résulte en effet que la différence qui sépare les faits psychiques des faits physiques n'est pas proprement une différence entre deux sortes de faits distincts et juxtaposés, mais une différence entre deux degrés de réalité des mêmes faits. Un fait quelconque, si on le considère isolément, si l'on néglige les liens par lesquels la pensée le rattache à d'autres, peut être appelé fait psychique, puisqu'il se réduit alors à une simple image subjective, par exemple à une sensation de blanc. Le même fait, si la pensée affirme que son apparition est nécessairement déterminée par l'appar-

rition de tels et tels autres faits et contribue à son tour à en déterminer de nouveaux, devient alors une réalité objective, un phénomène physique prenant place dans le contexte de l'expérience universelle, par exemple une chute de neige. L'affirmation et l'établissement par la pensée du déterminisme des phénomènes marquant précisément l'activité par laquelle l'esprit passe de la contemplation hébétée d'un donné purement subjectif à la construction intelligible d'un univers objectif, et se hausse ainsi du plan psychique au plan physique, il est clair qu'on ne peut parler d'un déterminisme autre que physique, et que par suite la notion d'un déterminisme psychologique en vertu duquel la décision résulterait nécessairement d'un mécanisme mental, et la notion d'un déterminisme psycho-physique, par quoi la volonté entrerait en composition avec les forces physiques pour produire les mouvements du corps, sont également vaines. Cependant, si nous nous contentions d'invoquer cet argument, nous risquerions de voir le réaliste le retourner contre nous. Il ferait valoir que la décision volontaire s'explique par les motifs et peut être prévue dans la mesure où ceux-ci sont connus, que d'autre part une expérience de tous les instants montre à tout esprit non prévenu que nos décisions influent sur notre conduite, et il conclurait qu'on doit rejeter comme convaincus de fausseté des principes qui commandent de nier la possibilité d'un déterminisme psychologique ou d'une action psycho-physique. Il nous faut donc examiner de plus près le cas de la décision volontaire et celui du mouvement volontaire, pour rechercher comment il convient de les interpréter.

Une science de la nature ayant pour but d'établir les lois selon lesquelles les phénomènes qu'elle étudie se déterminent les uns les autres, si la psychologie prétend

à la fois faire œuvre de science positive et considérer l'étude de la volonté comme une partie de son domaine, elle ne peut pas ne pas admettre la thèse du déterminisme psychologique. Si la volonté n'est pas strictement déterminée, il n'y a plus d'explication possible des phénomènes volontaires comparable à l'explication que donne le savant d'un phénomène naturel. Tout ce qu'on peut tenter alors, c'est une étude purement descriptive, une histoire naturelle et non point une science naturelle, des faits volontaires. Les fondateurs de la psychologie « scientifique » ne s'y sont d'ailleurs pas trompés et sont à peu près unanimes à étendre à la volonté le déterminisme de la nature. C'est donc bien se poser une seule et même question que de se demander si la décision volontaire est un fait psychique, si elle est déterminée, si une physique de l'esprit peut la prendre comme objet d'étude.

Or l'affirmation que la volonté est soumise au déterminisme de la nature n'enveloppe-t-elle pas une sorte de contradiction ? Si toute décision est absolument déterminée, elle n'est plus vraiment une décision ; si le parti que je prends résulte inévitablement de mon histoire passée et des circonstances dans lesquelles je me trouve, l'effort de délibération que je fais pour me décider devient tout à fait inexplicable. On va nous dire, et les déterministes, qui connaissent bien l'objection, n'ont pas manqué d'y répondre : votre effort au contraire s'explique fort bien, car il est lui-même déterminé, et résulte inévitablement de tous vos antécédents psychiques. Mais une pareille réponse, loin de faire évanouir l'objection, conduit bien plutôt au cœur même de la difficulté. On comprend qu'un *état* soit un effet nécessaire ; mais comment pourrait-il en être de même d'un *effort* ? S'il y a effort, c'est qu'il ne suffit pas, pour arriver à un certain résultat, de laisser les choses suivre leur cours ; s'il faut une tension d'esprit pour délibérer

ou, plus généralement, pour penser, c'est qu'il ne suffit pas, pour obtenir un raisonnement et une conclusion, de laisser les idées aller leur train et se débrouiller, si l'on ose dire, toutes seules. Sans doute, en physique, les forces sont conçues comme déterminées, mais elles ne peuvent l'être et entrer dans les calculs du physicien que dans l'exacte mesure où l'on exclut d'elles toute notion d'effort ; si bien que, comme l'a parfaitement montré M. Bergson¹, la possibilité d'étudier scientifiquement la force physique est corrélatrice de l'impossibilité d'étudier scientifiquement l'effort mental. Prétendre traiter l'effort comme un fait qu'on puisse insérer dans une série causale, c'est s'abuser, puisqu'une série causale ne peut être constituée qu'à la condition que chacun de ses termes soit entièrement vidé de tout ce qui pourrait ressembler à un effort. Le psychologue qui entreprend une explication scientifique de la volonté se trouve donc dans cette situation étrange, de devoir à la fois affirmer l'existence de la volonté — puisqu'elle fait l'objet de son étude, et la nier — puisque cette étude n'est possible que si l'effort, caractéristique de la volonté, est éliminé. Comme la psychologie de l'intelligence, la psychologie de la volonté présente cette particularité inquiétante, qu'elle ne peut saisir son objet si elle ne l'a fait préalablement évanouir.

D'où vient alors l'apparence de vérité que revêt ici la thèse du réalisme psychologique, et comment la croyance au déterminisme de la volonté a-t-elle pu être aussi communément acceptée ? On retrouve ici la confusion déjà signalée au sujet de l'explication des jugements. Une décision volontaire est en effet un jugement, conclusion de ce raisonnement qu'est la délibération. L'explication d'une décision sera donc de même nature que

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris, 1889, p. 152-167.

l'explication d'un jugement. Si nous tenons fermement ce fil directeur, nous aurons moins de peine à nous reconnaître dans le labyrinthe de la volonté. Les psychologues ont raison de croire que la décision n'est pas une affirmation isolée, surgissant brusquement dans la conscience sans être préparée par ce qui précède ; ils ont raison de croire qu'elle n'est pas absolument arbitraire, et qu'elle résulte de la délibération. Mais leur erreur consiste à concevoir le rapport qui relie la décision à la délibération sur le modèle du rapport d'effet à cause, alors qu'il convient de le concevoir sur le modèle du rapport de conséquence à principe ; elle consiste à parler le langage du déterminisme naturel, en vertu duquel il est *inévitabile* qu'un fait suive certains autres faits, lorsqu'il faudrait parler le langage de la nécessité logique, en vertu de laquelle il serait *illégitime* qu'une affirmation ne suivît pas certaines autres affirmations¹. La décision résulte bien de la délibération ; mais elle n'en résulte pas comme le mouvement d'une bille résulte du

1. La confusion de ces deux langages affecte, selon nous, d'un vice philosophique fondamental, la thèse soutenue par M. Lapie dans sa *Logique de la Volonté*, Paris, Alcan, 1902. Cette thèse, on le sait, est la thèse intellectualiste ; mais le réalisme psychologique s'était si bien implanté dans les esprits que l'auteur l'a tout naturellement interprétée d'une manière telle que la signification s'en trouve faussée dès le principe. En expliquant la décision volontaire par l'activité intellectuelle, il prétend en effet faire œuvre de psychologie positive, étudier des phénomènes mentaux, établir des lois naturelles. « Le déterminisme rationnel auquel nous aboutissons, écrit-il, n'a rien de contraire au déterminisme physique postulé par la psycho-physiologie. Entre l'excitation afférente et la réaction efférente, un temps s'écoule pendant lequel le mouvement se propage à travers les cellules cérébrales : nous n'avons fait que déterminer les phénomènes psychiques qui accompagnent et sans doute traduisent ces mouvements de la matière cérébrale. Si l'âme et le corps sont unis, c'est que leurs lois se correspondent : il ne saurait exister d'irréductible contradiction entre les lois des mouvements et les lois des pensées. Mais il n'y a aucune contradiction entre les lois du mécanisme physique et les lois du déterminisme intellectuel. » (p. 372-373). « Une logique de la volonté n'est pas contraire, puisqu'elle est déterministe, à la mécanique de la volonté » (p. 374).

choc d'une autre bille ; elle en résulte comme le théorème résulte de la démonstration, ou, pour parler plus exactement, comme l'affirmation du théorème résulte de l'intelligence de la démonstration. Les motifs ne sont pas des causes qui déterminent le choix, ce sont des raisons qui le justifient. C'est pourquoi traiter les motifs comme des causes, c'est peut-être se donner l'illusion qu'on adopte une attitude scientifique, mais c'est sûrement témoigner qu'on comprend mal la question qu'on étudie.

On peut donc reprendre, au sujet de la nécessité selon laquelle sont entraînées les décisions volontaires, ce qui a été dit sur la nécessité des jugements. Si la délibération consiste en un raisonnement synthétique simple dont les principes sont posés, la décision peut être appelée nécessaire ; mais cela ne signifie pas qu'elle soit déterminée, à moins qu'on ne confonde la nécessité physique par laquelle un fait est inéluctablement entraîné par d'autres, avec la nécessité logique par laquelle certains jugements amènent normalement un nouveau jugement. La décision résulte nécessairement de la délibération, dans le même sens que la conclusion résulte nécessairement des prémisses ; et la liberté de la décision consiste alors dans le pouvoir qu'a la pensée de se laisser guider par la seule nécessité logique. — Mais souvent elle consiste aussi dans le pouvoir créateur de l'esprit : dès qu'intervient dans la délibération une démarche analytique, l'obéissance à la nécessité logique ne suffit plus pour expliquer la décision. Car si la logique trace des limites qu'il n'est pas permis à l'esprit de franchir, elle laisse à l'intérieur de ces limites un champ où son ingéniosité se déploie en toute liberté. Quand il s'agit de trouver le moyen de parvenir à une fin qu'on s'est préalablement proposée, ce qui est le cas de la plupart des problèmes pratiques — certains diraient même de tous — ce n'est plus une conclusion qu'il faut seulement

tirer, c'est une invention qu'il faut faire : et pour un problème donné, le nombre des inventions valables va à l'infini, encore que certaines de ces inventions soient plus simples, et partant meilleures, que d'autres. Si pour ma part je n'en trouve qu'une qui soit vraiment bonne, et qui exclue toutes les autres auxquelles je pourrais songer, rien ne m'assure qu'un nouveau chercheur n'aura pas une idée plus ingénieuse encore, mais qui ne m'était point venue à l'esprit. L'inventeur de la machine à vapeur ne voit pas de meilleur moyen de faire alterner la pression sur les deux faces du piston que de confier la manœuvre à un enfant, mais l'enfant s'avise d'un autre moyen, que l'inventeur aurait sûrement déjà adopté s'il l'avait trouvé, mais auquel précisément il n'avait jamais pensé. Dans tous les cas semblables, la décision n'est pas seulement soustraite à tout déterminisme naturel, elle comporte même une certaine contingence à l'égard de la nécessité logique. — Or cette contingence, caractéristique des démarches analytiques de la pensée, se retrouve le plus souvent dans ses démarches synthétiques elles-mêmes. Sans doute, lorsque les principes de la synthèse sont d'avance énoncés et mis en forme, une seule conclusion est valable. Mais ce cas constitue l'exception et non la règle. Dès que la délibération dépasse cette forme élémentaire, elle ne consiste plus seulement à construire déductivement à partir des principes que l'on a actuellement présents à l'esprit ; elle doit aussi retrouver et rapprocher, parmi les principes préalablement admis, ceux qui sont susceptibles de servir à la solution ; elle doit même fréquemment inventer des principes nouveaux. C'est précisément en retrouvant ou en imaginant ainsi un principe capable d'intervenir dans le débat qu'on fait avancer la délibération ; elle serait vite terminée, au point qu'on ne s'aviserait guère alors de parler de choix volontaire, s'il fallait seulement, pour se décider, tirer la conclusion de

principes fermement admis. Ainsi celui qui est résolu à faire constamment son devoir, et qui sait où est exactement son devoir dans une circonstance donnée, n'a point à délibérer. Sa décision est libre cependant, puisqu'elle n'est entraînée que par les exigences de la pensée et nullement par une contrainte naturelle ; seulement cette liberté ne comporte aucune contingence, puisque la pensée ne peut accepter ici qu'une seule conclusion. Mais il est rare, comme en témoigne l'exemple même qu'on vient d'invoquer, que les problèmes pratiques se posent avec cette simplicité, au point de n'admettre qu'une solution légitime. Presque toujours, la délibération laisse place à plusieurs décisions dont le choix, sans être arbitraire puisque telle décision paraît à la raison préférable, est du moins logiquement contingent. Presque toujours, la liberté de la volonté consiste, comme celle du jugement, à la fois dans l'indépendance à l'égard de la nécessité naturelle, et dans la contingence à l'égard même de la nécessité logique.

On comprend maintenant que l'argument tiré de la prévision des décisions volontaires ne prouve pas que ces décisions soient déterminées comme tout phénomène naturel, ni qu'une physique de la volonté soit possible. D'abord parce que de semblables prévisions restent toujours incertaines. Cette incertitude est évidente dans le cas où la délibération comporte des démarches analytiques, puisqu'alors il y a place pour une pluralité de décisions. Elle est moindre sans doute, mais cependant réelle, si la solution du problème consiste seulement à tirer convenablement les conséquences de principes dont certains doivent être retrouvés ou découverts, puisque cette recherche n'est pas guidée par la seule logique, mais suppose la libre activité de l'esprit. Est-on même certain de prévoir à coup sûr le résultat d'une délibération quand elle semble devoir se résoudre aussitôt à la manière d'un syllogisme ? Il faudrait pour cela être assuré que les

principes du syllogisme pratique sont d'une solidité à toute épreuve ; et comment en être assuré, si l'on ne connaît, outre ces principes, les raisons qui les ont fait admettre, et les raisons de ces raisons ? Pour reprendre l'exemple précédent, il se peut que l'une des raisons qui ont amené un homme à s'imposer comme règle de conduite de toujours faire passer son devoir avant son intérêt, se trouve précisément remise en question à l'occasion du devoir qui s'offre présentement à lui, et qu'ainsi il nous donne le spectacle d'hésitations inattendues, ou même d'un revirement déconcertant. D'une façon générale, ce qui rend impossible la prévision précise et certaine d'une décision quelconque, c'est qu'il est impossible de connaître les motifs mis en jeu avec la valeur propre de chacun. Une raison n'est pas, dans une pensée, une réalité douée d'un poids qui lui soit propre, de sorte qu'on puisse l'affecter d'un coefficient fixe ; elle tient à d'autres idées qui, directement ou indirectement, la soutiennent ou au contraire trouvent en elle l'un de leurs fondements ; elle fait partie d'un réseau inextricable de jugements, et d'un réseau dont non seulement la complexité va sans cesse en augmentant par l'adjonction de mailles nouvelles, mais dont chaque maille ancienne se trouve modifiée, fût-ce imperceptiblement, par chaque maille qui s'ajoute. Les adversaires du déterminisme psychologique ont parfois invoqué contre lui la nécessité où l'on se trouverait, pour prévoir les décisions d'un homme, d'épouser exactement sa vie psychique, dans toute sa durée et avec toutes ses nuances, c'est-à-dire de se transformer proprement en cet homme même, pour n'avoir plus, comme lui, qu'à laisser sa vie psychique intégrale suivre spontanément son cours et descendre d'elle-même sa propre pente¹. Cet argument est encore trop imprégné de réalisme

1. Bergson, *Essai*, p. 141-144.

psychologique pour mener plus loin qu'à l'antichambre de la vérité. S'il faut, pour prévoir la décision d'autrui, se substituer entièrement à lui, c'est que cette décision est le résultat d'un raisonnement dont il faut connaître les principes, avec la valeur qui doit leur être attribuée ; que pour cela il faut savoir comment ces principes sont « logés » en leur auteur, c'est-à-dire quels jugements antérieurs les justifient, et comment ceux-là sont justifiés à leur tour ; de sorte qu'on serait finalement dans l'obligation de connaître le système entier des pensées de l'homme sur qui porterait la recherche. Il ne s'agit donc point, dans le cas de la décision volontaire, de prévoir une suite d'événements, même en opposant ces événements, cette vie originale et toujours nouvelle de la conscience, au mécanisme des phénomènes physiques ; il s'agit de comprendre une suite de pensées, le mot de suite désignant moins ici une succession temporelle qu'une consécution logique. Cette remarque nous mène à l'observation essentielle. Même si la prévision du choix volontaire se trouve parfaitement vérifiée, même dans le cas théorique où l'on pourrait connaître exactement les principes dont il s'agit seulement de tirer la conclusion, en étant assuré de l'immutabilité de ces principes, une telle prévision n'aurait absolument rien de commun avec la prévision d'un événement, et ne mériterait pas vraiment le nom de prévision. Si l'élève à qui l'on demande de calculer la valeur d'un certain angle de réfraction, au lieu de faire le problème, réalise dans le laboratoire les conditions de l'expérience et se borne à mesurer l'angle donné, personne ne s'avisera de dire qu'il a prévu le phénomène : il l'a simplement produit et en a observé le résultat, substituant à la prévision de l'avenir la constatation du présent. Or, c'est d'une manière à certains égards analogue que procède celui qui veut prévoir la décision d'autrui. Connaissant les arguments qui entreront en jeu pour préparer la déci-

sion, il ne les traite pas comme des données et ne les fait pas entrer dans un raisonnement scientifique dont ils constitueraient la mineure, la majeure étant formée par l'énoncé de lois psychologiques; il adopte provisoirement ces arguments, et cherche à raisonner lui-même comme le ferait l'intéressé. Il ne prévoit pas la décision, il la prend. Il ne suit pas un déterminisme naturel selon lequel des faits psychiques entraîneraient inévitablement un autre fait psychique ; il suit la nécessité logique en vertu de laquelle certains principes entraînent normalement une certaine conclusion. Et ainsi, qu'il soit possible de prévoir avec quelques chances de succès les décisions d'un homme, que la probabilité de cette prévision augmente à mesure que l'on connaît mieux les motifs qui influent sur sa décision, tout cela, parfaitement vrai d'ailleurs, ne prouve pas le moins du monde que la volonté obéisse au déterminisme de la nature, que la décision soit un événement relié par des lois à d'autres événements de l'univers, qu'on puisse instituer une physique de la volonté.

Allons plus loin, et ne craignons pas de soutenir que la possibilité de prévoir certaines décisions, non seulement n'apporte pas un argument en faveur du déterminisme et du réalisme psychologiques, mais, correctement interprétée, fournit même contre eux une objection décisive. Si pareille affirmation fait d'abord figure de paradoxe, c'est justement parce qu'on commence par identifier implicitement la prévision d'une décision volontaire à celle d'un phénomène naturel, alors qu'en l'absence d'un tel préjugé sa vérité apparaîtrait au contraire sans peine. Car d'une part, tout le monde s'accorde à établir entre les sciences un ordre hiérarchique où la psychologie vient après la physiologie, laquelle passe après la physique ; les psychologues sont généralement les premiers à reconnaître que leur science est beaucoup moins avancée que les deux autres, et ils invoquent

volontiers, pour excuser le manque ou l'insignifiance des lois proprement psychologiques, la difficulté plus grande et la constitution plus récente de la psychologie. Mais d'autre part, on ne peut guère contester que c'est dans le domaine biologique que la prévision joue le plus malaisément, tandis qu'elle s'exerce au mieux quand elle porte, soit sur des phénomènes physiques réduits à ce qu'ils ont de plus élémentaire, comme c'est le cas en mécanique, soit sur les décisions d'une sagesse réfléchie, où l'on a affaire au contraire à l'activité mentale la plus élevée¹. Du simple rapprochement de ces deux remarques, une conclusion se dégage en pleine lumière : c'est que les opérations intellectuelles qui commandent une décision n'ont rien de commun avec les faits sur lesquels porte la dernière des sciences naturelles ; ou, en d'autres termes, que la possibilité où nous sommes de prévoir les décisions du sage témoigne que ces décisions n'appartiennent pas au plan des phénomènes naturels, et ne sont pas régies par un déterminisme psychologique. On peut présenter encore cette idée sous une autre forme, et montrer que l'argument par lequel on invoque la prévision des décisions volontaires en faveur du déterminisme psychologique requiert, pour être valable, une proposition manifestement fausse. Supposons en effet, comme le veut l'argument, que pour prévoir une décision humaine nous procédions de la même manière que pour

1. C'était là, on le sait, l'une des idées essentielles de Cournot. V. p. ex. *Traité de l'enchaînement*, etc., Préface (nouv. éd., Paris, Hachette, 1922, p. XII-XIII) : « De part et d'autre de la région nodale ou médiane, les deux parties de la série montrent une tendance à une disposition symétrique. Aux deux extrémités de la série, la raison, le calcul, le mécanisme donnent à la fois la première clef de l'étude de la Nature et l'explication des dernières phases des sociétés humaines. Ce sont les parties correspondantes du système de nos connaissances que la constitution de notre intelligence rend pour nous les plus claires, tandis que nous sommes condamnés à n'avoir jamais qu'un sentiment obscur du principe de la vie et de ses opérations instinctives. » Cf. *ibid.*, liv. IV, ch. xv.

prévoir un événement physique, c'est-à-dire en appliquant une ou plusieurs lois naturelles à un cas singulier. La précision et la certitude de notre prédiction dépendraient alors, exactement comme quand nous avons affaire au monde physique, de deux sortes de conditions : il ne suffirait pas d'avoir une connaissance précise et certaine des antécédents, il faudrait encore avoir une connaissance également précise et certaine des lois naturelles qui relient ces antécédents à leurs conséquents. Et comme en réalité nous pouvons, dans les cas où nous sommes convenablement informés du caractère d'un homme et des circonstances où il se trouve placé, prévoir avec une quasi-certitude la décision qu'il prendra, cette possibilité devrait impliquer de notre part, outre la connaissance des faits mentaux antécédents — c'est-à-dire, selon l'hypothèse, du caractère du sujet et de l'idée qu'il se fait de la situation — une connaissance très exacte des lois de la détermination volontaire. Or ce n'est rien exagérer que de dire que le plus savant psychologue se trouverait bien embarrassé pour énoncer à ce sujet des lois dont la précision fût comparable, même de loin, à celle qu'atteignent les plus imparfaites des lois physiques. Dans ces conditions, il faut bien abandonner l'hypothèse d'une réduction des décisions volontaires à des phénomènes naturels, et recourir à une interprétation tout autre. A moins que, jetant un véritable défi à la logique, on ne prétende qu'en pénétrant dans le domaine psychologique nous devenons capables de déduire un fait nouveau de la seule connaissance d'autres faits, sans nous référer, au moins implicitement, à une loi selon laquelle les faits dépendent les uns des autres, on devra convenir que les connaissances qui servent effectivement de principes au raisonnement par lequel nous inférons la décision future ne se réduisent pas, en l'absence de toute loi naturelle, à de simples connaissances de faits singuliers ; que les propositions

universelles qui sont le nerf de notre raisonnement ne sont pas autre chose que ce système de jugements de valeur que nous appelons le caractère d'un homme ; et qu'enfin notre raisonnement n'est pas un raisonnement « scientifique » portant sur ces réalités mentales que seraient une délibération et une décision, mais qu'il est la délibération elle-même, et qu'il aboutit ainsi à la décision en vertu des seules exigences de la pensée, sans avoir besoin de recourir à la notion d'un déterminisme naturel. La possibilité de prévoir, dans certains cas avec une précision et une sûreté remarquables, les décisions volontaires, alors que fait défaut toute connaissance, même enveloppée, de lois psychologiques précises, montre donc jusqu'à l'évidence qu'on ne peut assimiler les décisions à des phénomènes soumis à la législation de la nature. Et l'argument qu'on tire habituellement de leur prévisibilité doit être exactement renversé¹ : loin de témoigner en faveur du déterminisme et du réalisme psychologiques, il prouve simplement que l'esprit a ses exigences propres — desquelles découle précisément l'affirmation du déterminisme des phénomènes naturels — et qu'il y obéit quand il raisonne, aussi bien lorsque ce raisonnement a pour objet de rechercher la meilleure

1. Pour ne citer qu'un exemple, voici ce que déclare un psychologue au sujet du déterminisme (G. Heymans, dans les *Arch. de Psych.*, t. XX, n° 78, sept. 1926, p. 158-159) : « Dans les cas où un seul motif, ou bien où un motif l'emportant sur les autres est en jeu, nous pouvons — et pratiquement nous le faisons — prévoir avec une parfaite certitude la décision qui en résultera. En face de tels faits, nous sommes pleinement en droit d'espérer que la psychologie parviendra à tirer des profondeurs où elles se tiennent cachées, et à mettre en pleine lumière des lois mentales qui ne le cèderont en rien, sous le rapport de la rigueur, à celles des autres sciences ». Pareille conclusion nous paraît tout à fait illégitime. En face de tels faits, dirions-nous, nous ne sommes pas réduits à « espérer » qu'un jour le psychologue pourra énoncer des lois mentales, nous devons en posséder déjà, et pas seulement vagues ou douteuses, puisqu'elles permettent « une parfaite certitude ». Et s'il est vrai qu'au contraire nous en sommes dépourvus, c'est que la parfaite certitude de nos prévisions requiert une tout autre explication.

conduite à tenir que lorsqu'il porte sur un problème purement spéculatif.

C'est pourquoi l'étude de la volonté nous condamne à constamment reprendre ce qui a été dit déjà au sujet de la pensée. Bien des difficultés accumulées autour du problème de la liberté de la volonté viennent de ce qu'on a implicitement admis le postulat que la volonté est une force psychique séparée. Distinguant la délibération, œuvre de la pensée, et la décision, œuvre de la volonté, on ne peut concevoir celle-ci autrement que comme une puissance mystérieuse venant, par un *fiat*, mettre fin à la délibération. Dès lors, on est pris dans un dilemme. Car si la décision résulte d'un *fiat* arbitraire de la volonté, elle est absolument inexplicable, et la délibération ne sert à rien. Si au contraire elle résulte nécessairement de la délibération, alors elle n'est plus libre, et il n'y a plus vraiment de décision ni de volonté. On n'échappe point à ce dilemme en disant que la délibération, tout en préparant la décision, ne suffit pas pour l'entraîner, qu'elle « incline sans nécessiter » : car le dilemme s'appliquera tout aussi bien à la force, quelle qu'elle soit, qui s'ajoute à la délibération pour provoquer la décision. Mais les difficultés disparaissent si, renonçant à juxtaposer la volonté à la pensée, on remarque que la décision est simplement un jugement, conclusion du raisonnement qu'est la délibération. Assurément, ce jugement décisoire diffère d'un jugement théorique; et cette différence dans la nature de la conclusion suppose une différence dans les principes du raisonnement, la délibération étant un raisonnement dans lequel doit figurer, explicitement ou implicitement, au moins un jugement de valeur concernant la conduite. Mais cette différence est seulement celle qui sépare l'espèce du genre; la volonté est un cas particulier de la pensée, celui où elle s'applique à résoudre un problème sur la conduite à tenir. Or la différence des problèmes que

l'esprit peut se poser ne change rien à la nature même de l'esprit qui se les pose. Pas plus dans le cas d'un problème pratique que dans celui d'un problème spéculatif il n'y a un effort de volonté à faire pour tirer la conclusion du raisonnement, une fois que le raisonnement est fait. L'élève qui étudie une proposition de géométrie n'a pas à fournir, après un effort intellectuel pour comprendre la démonstration, un effort de volonté pour admettre le théorème : le théorème est admis par le fait même que la démonstration est comprise. Tout de même, le commerçant qui hésite à conclure un marché voit son hésitation prendre fin au moment précis où il comprend que le marché lui est avantageux. L'effort de volonté ne consiste pas à tirer la conclusion d'un raisonnement préalablement compris, car comprendre un raisonnement et en tirer la conclusion, c'est tout un. Il consiste dans l'intelligence même du raisonnement, ce qui signifie qu'il se confond avec l'activité de la pensée. En d'autres termes, aucune des deux notions que recouvre le mot de volonté, celle de *décision* et celle d'*effort*, n'a rien de spécifique : la décision par laquelle nous concluons une délibération n'est qu'une certaine variété de jugement, l'effort par lequel nous essayons de parvenir à une conclusion est caractéristique de tout exercice de la pensée. C'est pourquoi la liberté de la volonté est exactement de même nature que la liberté de l'esprit. Les partisans du déterminisme psychologique ont donc raison lorsqu'ils nient ce pouvoir arbitraire de choisir indifféremment un terme ou l'autre d'une alternative, par lequel leurs adversaires définissent souvent, en fin de compte, et d'une manière plus ou moins déguisée, la liberté. L'état d'indécision, dans lequel il nous semble que nous disposons de ce pouvoir de choix, résulte simplement d'un défaut de connaissance, de même que l'hésitation du juge vient de ce que les pièces du procès ne jettent pas sur lui la pleine lumière : loin

d'être une marque de perfection, il témoigne au contraire de notre ignorance. Et une fois que la réflexion aura exactement pesé les motifs, le pouvoir de choix disparaîtra, précisément parce que le choix sera fait par cette réflexion même. Mais cela ne signifie pas que le choix soit déterminé, au sens où l'entendent les défenseurs du déterminisme psychologique, et selon lequel il résulterait, en vertu de lois naturelles, d'événements antérieurs¹. Car ce dont il résulte, c'est du travail intellectuel de réflexion; et ce travail est tout autre chose qu'une succession de phénomènes naturels se déterminant les uns les autres, puisque c'est justement par un travail de ce genre, appliqué seulement à d'autres problèmes, que se constitue la détermination des phénomènes naturels. La même activité de la pensée qui amène un jugement quelconque, amène aussi ce jugement qu'est une décision volontaire.

On dira peut-être qu'en voyant dans la décision la conclusion correctement amenée d'un raisonnement impeccable, nous méconnaissons ce qu'elle comporte souvent de spontanéité irréfléchie, d'imprévisible élan, nous oublions les mobiles pour ne songer qu'aux motifs, nous parlons comme si toute décision était parfaitement raisonnable. N'est-il pas vrai que parfois une décision résulte d'une impulsion irrésistible qui déconcerte celui

1. En d'autres termes, le réalisme psychologique se trouve nécessairement enfermé ici dans une fausse alternative. « Le déterminisme, écrit par exemple Höfding, en soutenant que la liaison causale existe dans le domaine de la volonté, soutient la *continuité de l'évolution de la vie consciente*. L'*indéterminisme*, au contraire, la théorie qui admet des volitions sans cause, brise absolument la liaison et la continuité internes de cette vie. Il faut choisir entre ces deux conceptions : il faut nécessairement que la loi de causalité ait une valeur ou qu'elle n'en ait pas, que la continuité existe ou n'existe pas » (*Esquisse*, p. 436). Il faut en effet choisir entre ces deux conceptions une fois qu'on a attribué aux décisions volontaires une existence phénoménale, mais les difficultés de l'une et de l'autre conception sont justement une raison de mettre ce postulat en question.

même qui la subit, que souvent aussi l'hésitation qui la précède se présente comme une lutte entre le sentiment et la raison ? En soustrayant ainsi l'activité volontaire à la législation de la nature pour en faire une forme de l'activité intellectuelle, nous aurions donc décrit la volonté telle qu'elle devrait être bien plutôt que la volonté telle qu'elle est, et, proposant un idéal de moraliste, nous aurions laissé place pour une science soucieuse uniquement de connaître et d'expliquer le réel. — Nous nous dispenserons de discuter longuement pareille objection, qui ne fait que reproduire celle que nous avons déjà rencontrée et examinée au sujet de la pensée. Nous rappellerons d'abord qu'il est impossible de soumettre l'activité de l'esprit à deux puissances totalement hétérogènes¹, et de concevoir qu'une décision soit amenée, tantôt par des causes selon l'ordre de la nécessité naturelle, tantôt par des raisons selon l'ordre de la nécessité logique. Ce qui est vrai seulement, c'est que les raisons qui justifient la décision aux yeux de celui qui la prend peuvent n'apparaître valables qu'à lui seul, parce que les autres ou bien ignorent ses vraies raisons, ou bien n'accordent pas certains des principes d'où il part, ou bien s'étonnent qu'il ne se soit pas avisé que tel autre parti était également compatible avec ces principes, ou encore découvrent dans son raisonnement une faute de logique. En ce sens, il sera permis de distinguer deux sortes de décisions, selon qu'elles sont ou non susceptibles de s'accompagner d'une justification universellement valable ; et il sera permis aussi, pour la simplicité du langage, de dire des premières qu'elles sont raisonnables, des autres qu'elles sont dictées par le

1. Comme paraît encore le faire M. Goblot (*Vocab. de la Soc. fr. de Philos.*, art. *Mobile* ; 4^e éd., t. I, p. 472, *Observations*) : « La distinction des mobiles et des motifs me paraît plus claire si l'on dit que les mobiles sont des *causes efficientes*, les motifs des *fins*. D'où il résulte que les premiers sont des *sentiments*, les seconds des *idées* »,

cœur, d'appeler les uns des motifs, les autres des mobiles. Mais on ne devra pas méconnaître que ce qu'on nomme la force des sentiments et leur action sur la volonté n'est qu'un cas de l'influence logique que les jugements exercent les uns sur les autres. D'un homme qui, aigri par de multiples déceptions, vote pour le candidat révolutionnaire sans connaître la doctrine qu'il défend, on dira qu'il prend une décision irréfléchie, qu'il se laisse déterminer par un sentiment d'amertume et de haine à l'égard de la société. Mais ce sentiment est-il autre chose que l'affirmation que la société, telle qu'elle est, est mauvaise, si mauvaise qu'elle ne saurait l'être davantage et qu'un changement, quel qu'il soit, l'amènera? Et cette affirmation à son tour est-elle autre chose que le résultat, d'ailleurs contestable, de la rumination d'une vie malheureuse? On dit encore que, pour obtenir des hommes qu'ils se rangent à votre parti, c'est sur leurs sentiments qu'il faut agir et non sur leur raison : ainsi, au lieu de s'évertuer à démontrer à l'ouvrier les avantages du régime de la propriété individuelle, on développera en lui le sentiment de la propriété en le rendant lui-même propriétaire de sa maison, de son jardin. Mais cela ne revient-il pas simplement à substituer à des raisons qui, pour l'ouvrier, demeureront abstraites et verbales, d'autres raisons qui au contraire soient susceptibles de s'agréger à l'ensemble de ses idées? Pour qu'une pensée influe sur une décision, il faut que ce soit vraiment une pensée, et non une formule creuse. Remarque qui permet de répondre à toutes les objections qui ne font qu'illustrer le *Video meliora proboque, Deteriora sequor*. L'enfant récite correctement des règles de morale, mais ne les applique point : d'où l'on conclut qu'il ne suffit pas de connaître le bien pour le faire. De le *connaître*, sans doute, mais non point de le *comprendre* : du jour où vous aurez compris la valeur d'une certaine règle, quand, au lieu de simplement savoir

qu'elle est communément reçue, vous en aurez fait une pièce maîtresse du système de vos pensées, il est clair que vous ne pourrez plus ne pas l'adopter comme un principe incontestable de conduite — tout de même que le géomètre qui a compris un théorème n'en doute plus et se garde de le contredire dans la suite de ses démonstrations. Enfin, ce qu'on nomme la lutte entre le cœur et la raison, entre la passion et le devoir, n'est point le conflit de deux forces hétérogènes. C'est l'effort de pensée d'un sujet qui, en présence de deux groupes de valeurs dont les unes lui semblent supérieures, mais dont il sait que les autres sont généralement regardées comme préférables dans la communauté morale à laquelle il appartient, cherche à sortir de l'incertitude et à justifier, à ses propres yeux, la position définitive d'un de ces groupes comme supérieur à l'autre. Doit-on préférer sa maîtresse à son père, faire passer l'amour avant l'honneur ? C'est à résoudre ce problème de valeurs que s'applique Rodrigue quand il est suspendu « entre sa passion et son devoir ». Bref, l'action du sentiment sur la décision volontaire ne doit pas être opposée radicalement à celle de la pensée. Comprendre pourquoi un homme a pris un parti apparemment contraire à celui qu'eût commandé la raison, ce n'est point assister à je ne sais quel déterminisme psychologique selon lequel des forces naturelles entraîneraient aveuglément ce parti, c'est adopter provisoirement, autant qu'il est possible, les idées de cet homme, et notamment sa table de valeurs dans toutes ses singularités, pour voir comment la nécessité logique et les convenances rationnelles rendent légitime — d'une légitimité hypothétique bien entendu, et suspendue à celle de la table de valeurs qui a servi de principe — la solution à laquelle il s'est arrêté. Comprendre une décision volontaire, c'est comprendre un système de pensées selon l'ordre de la vérité, et non un enchaînement de phénomènes selon l'ordre de la réalité.

II. — LE MOUVEMENT VOLONTAIRE

Si le psychologue, en postulant que les phénomènes qu'il étudie sont reliés les uns aux autres par des lois naturelles dont la recherche doit faire l'objet d'une science spéciale, affirme nécessairement par là même que la décision volontaire, phénomène psychique, est rigoureusement déterminée par les phénomènes antécédents ou concomitants, la question de savoir si la décision exerce à son tour une influence sur les mouvements du corps, phénomènes physiques, est pour lui plus épineuse, et l'indécision de sa réponse trahit ici son embarras. Le premier parti, celui qu'on adoptera spontanément, sera d'affirmer cette action. C'est là en effet l'hypothèse que suggère si invinciblement une expérience de tous les instants, que celui même qui fait profession de la rejeter ne peut s'empêcher, dans chacune de ses actions, de se comporter comme s'il la jugeait vraie. De fait, les psychologues s'expriment le plus souvent comme s'ils admettaient que les mouvements volontaires sont déterminés par l'état de conscience¹.

Seulement, si l'on prenait de telles expressions à la lettre, il s'ensuivrait des difficultés telles qu'on trouverait peu de psychologues qui fussent disposés à les accepter. D'abord, tous les obstacles auxquels le dualisme ontologique du psychique et du physique s'est heurté à l'occasion de la sensation, nous barrent de nouveau le chemin lorsqu'il s'agit du mouvement volontaire. Après

1. P. ex. Ribot, *Les Maladies de la volonté*, Paris, Alcan, 1883, p. 4-5 : « Cette tendance de l'état de conscience à se dépenser en un acte psychologique ou physiologique, conscient ou inconscient, est le fait simple auquel se réduisent les combinaisons et complications de l'activité volontaire la plus haute » ; p. 6 : « Dès qu'une somme suffisante d'expériences a permis à l'intelligence de naître, il se produit une nouvelle forme d'activité, pour laquelle l'épithète d'idéo-motrice est la plus convenable, les idées étant causes de mouvements. »

qu'on a établi entre les faits physiques et les faits psychiques une coupure telle qu'il ne subsiste plus entre eux rien de commun, et qu'ils sont comme deux mondes n'ayant d'autre rapport que d'exister simultanément, on se trouve dans l'impossibilité de comprendre que l'un agisse sur l'autre, et une influence de la volonté sur le corps est tout aussi inintelligible, et pour les mêmes raisons, que la transformation d'un phénomène corporel en sensation consciente. De plus, une difficulté nouvelle survient au sujet de la volonté, qui ne se présentait pas pour la sensation, ou qui du moins pouvait alors être surmontée. Admettre qu'un fait psychique intervienne dans la série des phénomènes matériels, c'est détruire par la base toute notre physique, puisque c'est introduire pour l'explication des phénomènes matériels, à côté des forces physiques que le savant sait mesurer, des forces proprement psychiques. Quand il s'agissait d'expliquer la production de la sensation par des mouvements cérébraux, on avait la ressource de dire que l'état de conscience, ne prélevant rien sur les forces physiques mises en jeu, n'entraînait pas dans le déterminisme, et n'était qu'un phénomène surnuméraire que le physiologiste pouvait négliger et même ignorer : quelle que fût l'étrangeté de cette notion d'un épiphénomène, elle constituait du moins une hypothèse parfaitement acceptable du point de vue de la physiologie, puisqu'elle permettait de sauver le déterminisme biologique. Mais un expédient de ce genre est interdit quand on considère la volonté dans ses rapports avec l'organisme : car cette fois, on n'a plus affaire à un effet évanescent, mais à une cause qui vient s'insérer, pour le modifier, dans le déterminisme des phénomènes corporels. Le psychologue ne peut guère se tirer d'embarras qu'en se réfugiant dans l'hypothèse du parallélisme ou du phénomène à double face. Il dira qu'en parlant de l'action des idées sur les mouvements, il s'exprime d'une manière commode mais impropre,

comme fait l'astronome quand il parle du lever du soleil; que par « idée » il entend désigner simplement l'aspect conscient d'un phénomène complexe qui, par son autre face, consiste en modifications cérébrales, d'ailleurs à peu près inconnues pour l'instant ; et qu'ainsi l'action de l'idée sur le mouvement se ramène, en réalité, à l'action de certains phénomènes physiologiques sur d'autres phénomènes physiologiques, ce qui ne présente aucune obscurité¹. Telle est l'interprétation dont se satisfait d'ordinaire le psychologue.

Sur quoi nous ferons deux remarques. La première, c'est qu'il est assez étrange, pour qui se pique de rester sur le terrain des faits et d'écarter toute métaphysique, de recourir à une hypothèse aussi franchement métaphysique que celle du phénomène à double face. On commence par déclarer qu'on rejette totalement le problème classique des rapports de l'âme et du corps pour substituer, à ces deux substances hypothétiques et à ce problème insoluble, deux sortes de phénomènes observables et le problème scientifique de leurs rapports. Puis, quand on aborde les questions les plus propres à poser un tel problème, on change totalement de langage : on remplace l'idée d'un rapport scientifiquement déterminable entre deux sortes de phénomènes, par l'hypothèse invérifiable d'un seul phénomène à double face,

1. Id., *ibid.*, p. 8-9 : « En réalité, une idée ne produit pas un mouvement : ce serait une chose merveilleuse que ce changement total et soudain de fonction. Une idée, telle que les spiritualistes la définissent, produisant subitement un jeu de muscles, ne serait guère moins qu'un miracle. Ce n'est pas l'état de conscience, comme tel, mais bien l'état physiologique correspondant, qui se transforme en un acte. Encore une fois, la relation n'est pas entre un événement psychique et un mouvement, mais entre deux états de même nature, entre deux états physiologiques, entre deux groupes d'éléments nerveux, l'un sensitif, l'autre moteur. Si l'on s'obstine à faire de la conscience une cause, tout reste obscur; si on la considère comme le simple accompagnement d'un processus nerveux, qui lui seul est l'événement essentiel, tout devient clair, et les difficultés factices disparaissent. »

escamotant ainsi le problème scientifique des rapports entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiologiques pour revenir, sous une autre forme, à l'une de ces hypothèses métaphysiques que l'on se flattait d'exclure¹. — La seconde remarque, c'est qu'il est vraiment trop commode de miser à la fois sur les deux tableaux, d'invoquer la théorie du phénomène à double face quand elle peut vous tirer d'embarras, et d'en nier les conséquences quand celles-ci vous gênent. Or la théorie dont nous parlons, en rejetant entièrement l'idée d'une action de la conscience sur le corps, a évidemment pour conséquence immédiate de retirer à la conscience toute efficacité, de soustraire totalement notre conduite à sa direction et à son contrôle, bref de faire de nous des « automates conscients ». Pourtant, peu de psychologues ont l'audace de pousser jusque là la théorie, et la plupart s'efforcent d'en limiter les dégâts. C'est ainsi qu'ils se défendent de toucher en rien au problème de la liberté, alléguant qu'il s'agit là d'un problème métaphysique duquel une science expérimentale comme la psychologie n'a pas à connaître² — et oubliant seulement que c'est eux-mêmes qui ont réintroduit la métaphysique avec leur hypothèse du phénomène à double face. Ou bien même ils se refusent expressément à voir dans la conscience un luxe inutile, et n'hésitent pas à déclarer que « la conscience est en elle-même et par elle-même un nouveau facteur », et même, par rapport à la conduite future de l'individu, « un facteur de

1. Le tour de passe-passe apparaît dans cette simple phrase de Ribot : « A la formule vague et banale des « rapports de l'âme et du corps », comme parle l'ancienne école, à l'hypothèse arbitraire et stérile de deux substances agissant l'une sur l'autre, on substitue l'étude de deux phénomènes qui sont en connexion si constante pour chaque espèce particulière, qu'il serait plus exact de les appeler un phénomène à double face » (*La psychologie allemande contemporaine*, Paris, Germer Baillière, 1879, Introd., p. XI).

2. Id., *Maladies de la volonté*, p. 2.

premier ordre »¹ : par quoi l'on revient exactement, malgré toutes les subtilités et les équivoques par lesquelles on essaie de se faire illusion, à affirmer l'influence de l'idée *en tant que consciente* sur la conduite, et

1. Id. *Malad. de la person.*, p. 15 et 18. On sait que Ribot, dans l'Introduction de cet ouvrage, essaie de concilier les deux thèses que nous jugeons inconciliables : subordonnant entièrement l'apparition, les changements et la disparition des états de conscience à l'activité cérébrale, il prétend qu'une telle théorie n'empêche nullement de reconnaître l'efficacité de la conscience et son action sur la conduite. Il ne se contente pas de dire que « par l'hypothèse même, l'état de conscience supposant des conditions physiologiques plus nombreuses (ou du moins autres) que le même état lorsqu'il reste inconscient, il en résulte que deux individus étant l'un dans le premier cas, l'autre dans le second, toutes choses égales d'ailleurs, ne sont pas strictement comparables » (p. 16) : pareille affirmation s'accorde parfaitement avec la théorie, mais ne prouve pas du tout que la conscience elle-même, c'est-à-dire la face subjective du phénomène, ait une efficacité quelconque. Mais il va plus loin, et soutient que l'état de conscience *pris en lui-même, en tant que conscient*, s'il est sans efficacité pour le présent, est du moins le point de départ d'une série de phénomènes psycho-physiologiques qui peuvent être d'une importance capitale pour l'activité future de l'individu. Il nous paraît bien qu'en réservant pour l'avenir l'efficacité d'un état de conscience, on ne fait que reculer la difficulté, et que la contradiction entre les deux thèses demeure la même. « S'il existe des animaux, écrit Ribot, chez qui elle [la conscience] paraisse et disparaisse à chaque instant, sans laisser de traces, il est rigoureusement exact de les appeler des automates spirituels; mais si l'état de conscience laisse un résidu, un enregistrement dans l'organisme, il n'agit pas seulement comme indicateur, mais comme condensateur. La métaphore de l'automate n'est plus acceptable » (p. 19). Nous sommes ici plongés en pleine équivoque. De deux choses l'une. Ou bien, quand on dit que l'état de conscience laisse un résidu dans l'organisme, on songe, non à l'état de conscience en tant que tel, ou à l'aspect conscient du phénomène, mais à son concomitant physiologique ; on comprend alors que celui-ci puisse laisser une trace dans l'organisme et que cette trace soit de grande conséquence pour l'avenir, mais une telle assertion ne nous fait nullement sortir de l'automatisme corporel. Ou bien l'on songe à l'état de conscience en tant que conscient, en tant qu'il se distingue des modifications cérébrales qui en sont la condition ou, si l'on veut, l'envers ; cette fois, la trace qu'il est censé imprimer dans l'organisme lui confère bien une efficacité pour l'avenir, mais l'inscription même de cette trace constitue une action, et une action présente, du psychique sur le physique, et nous sortons ainsi de l'hypothèse d'un déterminisme physiologique autonome.

l'action, à plus ou moins longue échéance, des faits psychiques sur les mouvements du corps.

Toutes ces indécisions, ou même ces contradictions plus ou moins habilement masquées, expliquent pourquoi le psychologue renvoie si volontiers au philosophe, en le baptisant métaphysique, le problème du passage de la décision à l'exécution de l'acte volontaire. Mais elles invitent aussi à penser que le problème restera tout aussi insoluble pour le philosophe s'il continue à le poser de la même façon. Que le mouvement volontaire soit inexplicable dans l'hypothèse réaliste, n'est-ce pas une nouvelle raison de la remettre en question, et de substituer au dualisme ontologique qui sert de fondement à la psychologie classique, la dualité de la réalité et de la pensée ? Dès lors il n'y aurait plus à se demander, à propos du mouvement volontaire, si le fait psychique exerce ou non une action sur le fait physique, pour la bonne raison que les deux termes en présence ne seraient plus deux faits, mais un fait et une vérité.

Sans doute, il semblera d'abord qu'on n'ait pas gagné grand chose à transposer le problème en ces termes. En effet, si l'on ne comprend pas qu'un mouvement puisse être produit par un fait de conscience, on ne comprend pas mieux, on comprend même encore bien moins, qu'il puisse être produit par une vérité : car une vérité ne possède pas ce caractère, qui du moins était commun, dans le réalisme psychologique, à un mouvement et à un fait de conscience, d'être un phénomène de l'univers. Mais justement cette différence de plan nous délivre de la tentation de chercher un rapport causal entre un mouvement du corps et ce qui ne comporte avec lui aucune commune mesure. Dès qu'on a opéré la transposition qui consiste à remplacer l'illusoire phénomène psychique que serait la décision considérée comme une donnée, comme un « fait de conscience », par le jugement que porte l'esprit pour assurer la cohérence de

ses pensées, l'impossibilité manifeste de concevoir qu'un jugement, étranger à l'ordre de la réalité, soit la cause d'un mouvement, permet de résoudre aussitôt la question: le rapport qui relie les deux termes ici en présence n'est pas un rapport de causalité¹. Ma décision de tendre la main à qui m'a fait une offense, c'est-à-dire le jugement par lequel, en conséquence de mes principes de conduite et de la connaissance des circonstances où je me trouve placé, j'affirme convenable de faire ce geste, n'est en aucune manière la cause du mouvement réel de mon bras, de quelque façon que l'on conçoive la réalité de ce mouvement. Parle-t-on en effet du réel tel qu'il est donné à la pensée avant toute construction intellectuelle, par exemple de la simple image que perçoit ma vue ? Il est clair qu'une telle image ne saurait être produite par un jugement, non seulement parce qu'on ne comprend pas comment un jugement pourrait être cause d'une image, mais parce que la réalité que nous considérons alors ne comporte, par définition même, que des images, à l'exclusion de tout jugement. Songe-t-on au contraire au mouvement objectif, au phénomène physique consistant en images reliées par la pensée à d'autres images, c'est-à-dire à d'autres phénomènes ? Il n'est pas moins évident qu'alors la cause du mouvement doit être cherchée précisément dans ces autres phénomènes

1. Est-il nécessaire de préciser que la thèse ici soutenue n'a qu'une ressemblance purement verbale avec celle que défend Ribot quand il déclare que la volition, n'étant rien de plus qu'une affirmation ou une négation, ne saurait être cause d'un mouvement corporel, ni même de quoi que ce soit (*Mal. de la vol.*, p. 3, 29, 175)? S'il y a quelqu'un qui ne puisse dénier toute efficacité causale à un jugement, c'est bien celui qui l'assimile à un fait. Car après qu'on l'a ainsi inséré, à titre d'effet, dans la série des phénomènes, on n'a plus le droit de l'en ôter pour affirmer qu'il « *n'est la cause de rien* », ni de dire tout à la fois qu'il « *est un effet sans être une cause* » (p. 175). Ou si, au contraire, l'on reconnaît qu'aucune efficacité causale ne peut proprement lui être attribuée, on doit renoncer au réalisme. Là aussi il faut choisir, et ne pas miser à la fois sur les deux tableaux.

physiques où la pensée voit ses conditions déterminantes, et nullement dans la pensée elle-même : comment la pensée figurerait-elle à titre de terme à l'intérieur du rapport de causalité, puisque c'est justement elle qui établit ces rapports afin de relier les images les unes aux autres et les douer ainsi d'objectivité ? L'affirmation qu'une décision est la cause, ou l'une des causes, d'un mouvement du corps, est donc dénuée de sens. L'esprit, qui s'efforce de constituer le système des lois selon lesquelles les images se déterminent rigoureusement les unes les autres, ne peut sans renoncer à sa fonction s'apparaître, concurremment avec les images, comme un des éléments de ce déterminisme.

Beaucoup jugeront sans doute que cette négation de l'influence causale de la pensée sur les mouvements corporels est un violent paradoxe. Une telle influence, dira-t-on, n'est-elle pas rendue manifeste par l'expérience ? Les décisions d'un homme, et même plus généralement ses pensées, n'entraînent-elles pas à leur suite certaines actions corporelles ? Quand un commerçant a compris que le marché qu'on lui propose serait avantageux pour lui, cela change sa conduite : des ordres, qu'il n'eût pas passés si son raisonnement l'avait conduit à une conclusion différente, il les passe maintenant. Quand le physicien s'avise d'une hypothèse nouvelle pour expliquer certains faits, son idée provoque des expériences de contrôle, qu'à défaut de l'hypothèse il n'eût assurément point tentées. Comment expliquer l'ordre que passe le commerçant, les expériences que tente le physicien, si l'on n'invoque des jugements antécédents ? L'objection paraît tellement accablante, qu'il faut s'y arrêter un instant, bien qu'il fût permis de la considérer comme préalablement réfutée. Elle repose en effet sur la confusion déjà signalée entre la nécessité logique et la nécessité naturelle. Un jugement, amené selon les exigences de la logique par d'autres jugements, ne peut

rien entraîner d'autre à sa suite que de nouveaux jugements, impliqués par les précédents. Le jugement par lequel le commerçant estime un marché avantageux, mis en rapports avec d'autres jugements sur les fonds dont il dispose, la quantité de marchandise qu'il peut espérer vendre à sa clientèle, le moyen de transport le plus rapide ou le moins onéreux, etc., entraîne comme conséquences le jugement qu'il convient d'écrire une lettre, et les différents jugements qui en forment le contenu. De même, la décision que prend le physicien de contrôler son hypothèse, n'amène pas proprement les mouvements par lesquels il montera son expérience ; elle entraîne toute une activité intellectuelle par laquelle il recherche d'abord l'expérience cruciale, puis, lorsqu'il en a trouvé le principe, s'achemine peu à peu, en conséquence de ce que lui ont appris ses études de physicien et sa pratique du laboratoire, aux décisions de détail sur la meilleure manière de monter l'expérience concrète. Si nous suivons ainsi l'ordre des jugements, jamais nous ne trouverons comme résultat un mouvement du corps. Voulons-nous au contraire expliquer les mouvements du corps, les mouvements par lesquels le commerçant écrit sa lettre, ceux par lesquels le physicien manipule ses appareils ? Puisque ces mouvements sont des phénomènes donnés à notre expérience, ou du moins accessibles à notre expérience, nous devons les expliquer en les reliant par des lois à d'autres phénomènes également accessibles à notre expérience. Si nous prétendions en rendre compte en invoquant les décisions antécédentes, non seulement nous aboutirions à des affirmations inintelligibles et qui ruineraient, avec l'édifice de la science, l'œuvre de la pensée ; mais encore, bien loin de nous conformer à l'expérience, nous ferions fi, au contraire, de ses enseignements. Car s'il y a une chose qu'aucune expérience ne puisse nous révéler, c'est bien le jugement que porte un autre que nous-même. Les décisions que prennent le

commerçant et le physicien ne nous sont nullement données ; tout ce qui est donné, c'est le spectacle de leur corps : gestes, mouvements du visage, paroles prononcées. Or ce spectacle diffère peut-être en complexité, mais ne diffère point en nature de celui d'un corps quelconque. Il doit donc s'expliquer d'une manière analogue à celui d'un corps quelconque. La cause des mouvements par lesquels le commerçant passe son ordre d'achat devra être cherchée dans des modifications de certaines parties de son corps, notamment des muscles ; ces modifications s'expliqueront par des modifications du système nerveux, qui seront liées à leur tour à des modifications antérieures de ce système ; quelques-unes de celles-ci auront été produites, directement ou indirectement, par des modifications survenues dans les organes des sens affectés par des objets extérieurs, et parmi ces objets il se trouvera fréquemment des signes visuels ou des sons articulés. Il est vrai qu'en présence des mêmes objets, différents individus ne réagissent pas toujours de la même façon. Mais ce n'est nullement expliquer ce fait, c'est au contraire renoncer à toute explication, que d'invoquer ici l'action d'un libre pouvoir de choix. La différence d'attitude entre deux individus, si elle ne s'explique pas par la différence des objets extérieurs qui agissent actuellement sur leur corps, et principalement sur leur cerveau, devra s'expliquer par des différences dans la structure même de leur corps, et principalement de leur cerveau. Et cette diversité dans la structure intime de deux cerveaux résulte à son tour de la diversité des actions physico-chimiques qu'ils ont subies au cours de deux existences distinctes. L'établissement des connexions nerveuses, d'une prodigieuse complexité, est l'effet d'actions extrêmement nombreuses et délicates, et dont une bonne partie dérive des modifications produites dans les organes des sens par les objets extérieurs. L'éducation et l'instruction, particuliè-

rement l'apprentissage du langage, consistent à monter dans le cerveau de l'enfant ces mécanismes cérébraux ; et ce montage s'opère par des moyens qui sont, de toute évidence, exclusivement physiques, puisque le corps de l'éducateur, objet physique, ne peut exercer d'autre action que physique, et que le corps de l'enfant, autre objet physique, ne peut à son tour subir d'autre action que physique. Assurément, notre science est fort éloignée de pouvoir fournir, dans un cas concret, une semblable explication ; sur une telle question, elle mérite bien plutôt le nom d'ignorance que celui de science. Mais si une explication scientifique d'un mouvement volontaire est possible, elle se fera nécessairement suivant cette méthode. Les physiologistes ne s'y sont pas trompés ; et la théorie de la conscience-épiphénomène, que quelques-uns seulement ont professée, mais que les autres admettent implicitement dans leurs recherches, ne fait que traduire la conviction profonde, qu'un phénomène physique comme le mouvement d'un organisme, ne peut s'expliquer que par d'autres phénomènes physiques. L'âme, disais-je ne sais plus quel physiologiste, je n'ai jamais trouvé cela sous mon scalpel : parole brutale, mais parole qui témoigne d'une soumission à l'expérience plus scrupuleuse que celle des auteurs qui affirment une action psycho-physique.

On insistera encore. Sans doute, dira-t-on, les pensées d'autrui ne sont pas directement données à notre expérience ; mais nous parvenons, d'après certains indices perceptibles, à conjecturer avec une probabilité souvent voisine de la certitude les opinions de ceux qui nous entourent. Or, il est certain que la connaissance de ces opinions nous permet une prévision passablement exacte de leurs actions. C'est là une vérité que le raisonnement qui précède non seulement n'explique pas, mais conduit même à méconnaître, puisqu'il entraîne une conséquence exactement contraire. Si ce raisonnement était valable,

si la seule façon de prévoir les actions d'un homme était de suivre le déterminisme physiologique, notre ignorance presque totale de ce déterminisme rendrait impossible la moindre prévision. Nous ne savons même pas prévoir l'histoire future d'une pierre, faute de connaître les multiples actions extérieures qui s'exercent sur elle : à plus forte raison ne pourrions-nous prévoir la conduite d'un homme, si elle dépendait uniquement des agents physiques, car à la complexité infinie des actions extérieures affectant l'organisme, s'ajoute ici la complexité infinie de l'organisme lui-même, spécialement celle du cerveau. Or, en fait, nous réussissons assez souvent à deviner de quelle façon se comportera telle personne dans une situation déterminée. C'est donc que sa conduite dépend d'autre chose que des agents physiques, qui échappent presque entièrement au vulgaire, et dont la connaissance un peu plus exacte par le physiologiste ne lui est d'aucun secours pour prévoir cette conduite. Au reste, il ne vient à l'esprit de personne, quand on se pose un pareil problème, de s'interroger sur l'état des muscles et du système nerveux du sujet, sur la composition chimique de ses aliments, sur la pression atmosphérique. On cherche, beaucoup plus simplement, à connaître son caractère et ses opinions, d'où l'on déduit sa conduite future : non pas assurément avec une entière certitude, mais du moins avec une probabilité d'autant plus grande que les éléments sur lesquels se fonde notre déduction sont mieux connus. Tout se passe donc bien comme s'il y avait un déterminisme psycho-physique, comme si les pensées contribuaient pour la plus grande part à déterminer les mouvements corporels.

A ceux qui soulèveraient une telle objection, on doit accorder qu'en effet, lorsque nous parvenons à prévoir la conduite d'un homme, c'est toujours par la connaissance de ses opinions ou de son caractère, nullement par celle de l'état physique de ses cellules nerveuses. Seule-

ment, nous sommes dupes d'une illusion si nous nous imaginons suivre alors un déterminisme psycho-physique. En réalité, nous nous installons dans un système de pensées et nous nous laissons guider par la nécessité logique selon laquelle certaines pensées impliquent une autre pensée, et par les exigences de la raison qui préfère, entre plusieurs solutions logiquement valables, la plus simple ; nous recherchons quel est le jugement décisore le plus simple compatible avec les principes de conduite implicitement adoptés par le sujet et avec la connaissance qu'il a des circonstances. Quand je prévois que cet homme, dont je connais la grande obligeance et dont je crois savoir qu'il nourrit à mon égard des sentiments bienveillants, me rendra le service que je vais lui demander, ce ne sont pas du tout les mouvements par lesquels il me rendra ce service, ni même ceux par lesquels il me témoignera qu'il accepte de me le rendre, que je réussis à prévoir : je me borne à tirer la conclusion que commandent certains principes. Certes, la connaissance d'une décision volontaire ne va pas sans quelque connaissance de l'action par laquelle elle s'exécute. Mais ce qu'on connaît alors de l'action, ce n'est pas du tout le phénomène mécanique auquel elle se réduit pour le physicien, c'est la signification qu'elle comporte ; non pas la matérialité du mouvement, mais son intention. Il y a une plus grande ressemblance, au point de vue purement physique, entre le mouvement de dire *oui* et le mouvement de dire *non*, qu'entre le mouvement simple pour dire *oui* et le système complexe de mouvements qu'il faut accomplir pour écrire une lettre de consentement. Or, ce que nous parvenons à prévoir, c'est l'acceptation ou le refus, et nullement le geste par lequel il se manifestera. Ou alors, c'est que ce geste lui-même comporte une signification, par exemple le désir de laisser un témoignage écrit du consentement. *Nous ne réussissons à prévoir un mouvement que dans*

l'exacte mesure où il fait l'objet d'une décision spéciale : car c'est précisément et exclusivement sur cette décision que porte, à vrai dire, notre prévision. On ne peut donc tirer argument, pour défendre la thèse du déterminisme psycho-physique, de la possibilité de prévoir la conduite d'autrui par la connaissance de ses seules pensées : car cette prévision, en admettant même qu'elle mérite encore ce nom, ne porte jamais sur les mouvements du corps en tant que mouvements, mais sur la signification de la conduite.

Ainsi, deux attitudes restent légitimes. Ou bien ce sont vraiment les mouvements de l'organisme humain que l'on veut essayer de prévoir, et l'on devra alors se mettre à la difficile école du physiologiste pour tâcher de resserrer les mailles du déterminisme physique. Ou bien, si l'on veut s'aider de la connaissance des opinions, il faut suivre la nécessité logique selon laquelle une décision est reliée à des jugements antérieurs ; la prévision ne s'exerce plus alors sur des faits physiques comme les mouvements, ni même sur des « faits de conscience » considérés comme des données résultant, à titre d'effets, d'autres données ; la recherche consiste à faire pour son compte le même raisonnement que le sujet, raisonnement ayant pour conclusion la décision elle-même, et non à faire un raisonnement scientifique *sur* le raisonnement du sujet et dont la conclusion fût *l'affirmation que* telle décision interviendra. Mais, encore une fois, on doit se garder de mélanger les deux ordres, de prendre les idées pour des réalités agissant sur d'autres réalités, d'amalgamer la suite logique des pensées avec le déterminisme des mouvements d'un organisme, de confondre avec le déplacement du corps qu'est un geste volontaire l'intention que ce geste traduit. Chercher quel mouvement résultera d'une suite de pensées, c'est se poser une question qui rappelle fâcheusement certain problème sur l'âge du capitaine.

Si la distinction entre les deux ordres de la pensée et de l'existence, substituée au dualisme ontologique du psychique et du physique, nous invite à renoncer à nous poser l'insoluble question des rapports de causalité qui uniraient l'une à l'autre les deux sortes de réalités, elle permet également d'éviter les obstacles auxquels vient se heurter, à l'occasion du problème de la liberté, une métaphysique comme celle qui sert de base à la conception de la psychologie comme science positive, c'est-à-dire une métaphysique strictement réaliste, pour laquelle tout se trouve étalé sur le plan de l'existence. Les rares adeptes de la psychologie positive à qui il répugne de renoncer à conserver la liberté humaine, n'ont d'autre ressource que de chercher, dans le bloc de l'univers, des fissures par où puisse pénétrer la contingence. Pour eux, la liberté, qu'ils placent sur le même plan que le déterminisme, consisterait à faire échec à celui-ci ; elle s'opposerait à lui comme un ennemi qui cherche à réduire l'adversaire, la victoire de l'un étant la défaite de l'autre. Propriété de certains objets, tels que l'être humain, la liberté serait une force venant s'insérer dans la série des phénomènes et se composant, dans l'ordre de la réalité, avec le déterminisme. Une telle conception est bientôt décevante, soit qu'elle ait pour résultat de ramener au déterminisme après qu'on se sera rendu compte que chaque progrès de la science, en étendant le domaine de la nécessité, réduit de plus en plus celui de la contingence, de sorte que la liberté, ou plutôt l'illusion de la liberté, mesurerait exactement notre ignorance des phénomènes naturels, — soit que le désir de conserver à tout prix la liberté conduise à faire le sacrifice de l'objectivité du monde et de la valeur de la science, y compris la science psychologique, puisque la moindre trace de contingence suffit, par ses répercussions incessamment multipliées, à compromettre la solidité de l'univers. La claire vision de ces conséquences

invite à renoncer au postulat implicite d'où elles découlent. La liberté n'appartient à aucun objet, pas même à cet objet qu'est l'être humain. Car un objet se définit comme un système d'images que la pensée relie entre elles et aux autres par des lois : si bien qu'il y aurait contradiction à vouloir faire entrer la liberté, sous les espèces de certains objets privilégiés, dans le système du réel. Mais précisément pour cette raison, précisément parce que le système de l'univers objectif ne se constitue que par l'activité du sujet pensant, il faut admettre, outre l'ordre du réel, un autre ordre duquel le réel tient son existence objective et qui est l'ordre de la pensée. Et cet ordre échappe au déterminisme, puisque le déterminisme sert à définir l'existence objective : la pensée n'est pas déterminée, elle est déterminante. Aussi l'opposition de la liberté et du déterminisme n'est-elle pas celle de deux termes antithétiques, dont l'un grandirait aux dépens de l'autre comme la lumière mange les ténèbres, mais celle de deux termes corrélatifs, dont chacun suppose l'autre. D'une part le déterminisme de l'univers est constitué par une pensée capable de surmonter le tourbillon des images données et de leur imposer progressivement, par une suite d'inventions contingentes, la nécessité logique. Réciproquement, la liberté de la pensée n'est effective que dans l'exercice de la pensée, et cet exercice consiste dans l'élaboration de la science, c'est-à-dire dans l'établissement du déterminisme des phénomènes. Bien loin donc que l'affirmation du déterminisme des phénomènes signifie la négation de toute liberté ou inversement, de sorte qu'il fallût choisir entre les deux, tout au contraire déterminisme et liberté s'impliquent si bien que l'affirmation de l'un est inconcevable sans l'affirmation de l'autre. Il faut seulement prendre soin de les répartir dans deux ordres différents. Car il est bien évident qu'ils s'excluent si l'on veut les juxtaposer l'un à l'autre dans l'ordre de la

réalité. C'est pourquoi on se pose un problème factice quand on se demande comment la liberté peut s'insérer dans le déterminisme, comment la pensée peut agir sur les événements, comment une décision volontaire peut produire un mouvement du corps. Ce n'est point, comme on le croit peut-être, relever la dignité de la pensée que de lui attribuer ainsi le pouvoir d'intervenir dans le monde physique. Loin de là, la transformer en agent physique, c'est précisément méconnaître sa nature propre, c'est oublier qu'elle est principe de vérité et non principe de mouvement. La pensée détermine le mouvement, certes : mais cela signifie qu'elle le comprend, et non qu'elle le produise ; cela signifie qu'elle est capable de constituer la mécanique, et non qu'elle soit une des pièces du système mécanique universel.

Pourtant les apparences, il faut en convenir, semblent bien s'opposer à une telle conclusion : l'expérience la plus commune ne nous montre-t-elle pas l'action de notre volonté sur notre corps, l'influence de nos décisions sur notre conduite ? Certes, il n'y a pas d'apparence qui tienne contre la raison ; et si l'apparence nous fait assister à quelque chose d'inconcevable, c'est l'apparence qui a tort. Mais si l'affirmation d'une influence causale de la décision volontaire sur les mouvements du corps choque la raison, peut-être cette disgrâce est-elle partagée par la négation de cette influence, telle qu'elle semble résulter de notre examen. S'il en était ainsi, la pensée se trouverait ici en présence d'une antinomie — qui ne pourrait se résoudre qu'au cas où l'ambiguïté de certains termes viendrait rompre la symétrie et, partant, l'opposition des deux propositions. Après avoir exposé les raisons qui obligent à rejeter la thèse, examinons la proposition qui semble former avec elle antithèse, et demandons-nous si l'on ne se heurte pas à d'aussi sérieuses difficultés

en niant que la pensée exerce aucune action sur les mouvements du corps.

Cette négation a pour premier résultat, en refusant à la pensée tout pouvoir sur notre conduite, de supprimer la légitimité de son usage pratique, c'est-à-dire de la volonté elle-même. On peut penser ce qu'on voudra de l'influence qu'exerce ou que n'exerce pas la décision sur les mouvements du corps, une chose demeure du moins au-dessus de toute discussion : c'est que la décision, qu'elle ait ou non ce mouvement comme effet, se le propose assurément pour but ou pour moyen. Un jugement décisoire se distingue précisément d'un jugement théorique en ce qu'il constitue un commandement destiné à modifier notre conduite, et par conséquent les mouvements de notre corps ; il n'indique pas ce qui fut, est ou sera indépendamment de notre action, il ordonne que quelque chose soit par notre intervention. Contestez au jugement ce pouvoir d'agir sur notre conduite, vous retirez du même coup toute raison d'être non seulement aux prescriptions de la morale, mais à la moindre de nos multiples décisions quotidiennes : pourquoi prendre la peine de réfléchir sur les problèmes moraux ou techniques, si la conclusion à laquelle nous aboutissons ne change absolument rien à notre conduite ? Autant vaudrait délibérer pour décréter qu'il fera beau demain, ou pour prescrire aux planètes leur cours. Si la pensée n'a aucune action sur nos mouvements, on ne s'explique plus qu'elle puisse même se poser des problèmes pratiques. — Il est vrai qu'une telle difficulté, souvent opposée aux partisans du déterminisme, ne les embarrasse pas d'ordinaire, parce qu'au déterminisme corporel ils ajoutent le déterminisme des pensées considérées comme des phénomènes de la nature. Dans ces conditions, ils n'ont pas de peine à marquer le défaut de l'objection qu'on vient de soulever, et qui consisterait à poser une question de légitimité là où se pose seulement une question

de fait. Pourquoi délibérer sur des problèmes pratiques, pourquoi prendre des décisions ? Simplement parce que ces délibérations et ces décisions sont elles-mêmes nécessairement amenées par le cours des événements. L'apparente difficulté viendrait ainsi de ce qu'on cherche une fin, alors que la recherche des fins est précisément exclue par l'hypothèse du déterminisme, qui comporte seulement celle des causes. Puisque c'est un fait que l'homme se pose des problèmes pratiques, ce fait doit, en vertu même de l'hypothèse déterministe, s'expliquer par ses conditions antécédentes. — Mais il est clair que pareille réponse cesse d'être recevable dès qu'on rejette le postulat réaliste sur lequel elle se fonde, et qu'on refuse d'assimiler le cours des pensées à une succession de phénomènes naturels. Quand on place la pensée dans l'ordre de la valeur et non plus dans celui de la réalité, on s'interdit par là même de chercher l'explication d'une pensée dans les causes qui l'amèneraient à exister selon une nécessité naturelle ; la seule façon d'expliquer une pensée, c'est de la justifier, c'est-à-dire de montrer comment elle se relie, selon la nécessité logique et les convenances rationnelles, à un système plus vaste de pensées. Dès lors, l'objection reprend toute sa force. Car il y aurait contradiction à continuer d'appliquer sa réflexion à diriger sa conduite après qu'on se serait convaincu qu'elle n'exerce sur elle aucune action. Et si l'on peut admettre que les problèmes pratiques aient jusqu'ici conservé un sens pour le vulgaire, du moins devrait-on convenir que le vulgaire a été dupe d'une illusion, et qu'il suffirait de lui faire comprendre l'impossibilité d'une influence psycho-physique pour faire évanouir du même coup toute morale, toute technique, et jusqu'à la volonté de prendre une nourriture ou de proférer une parole. Il ne serait pas plus possible de vouloir quoi que ce fût, qu'il n'est possible de penser vraiment que la partie est plus grande que le tout. Ainsi,

nier que la pensée ait prise, par notre corps, sur les phénomènes physiques, c'est bien lui retirer toute fonction pratique, et limiter son usage aux seuls problèmes de pure spéculation.

Mais est-il sûr qu'on puisse encore lui concéder cette dernière fonction ? On n'aurait le droit de le faire que si la fonction spéculative était totalement indépendante de la fonction pratique. Or, il serait d'abord difficile de soutenir que la spéculation n'ait jamais d'autre fin qu'elle-même : et des fins étrangères à la spéculation sont évidemment, au sens large du mot, des fins d'ordre pratique. Par exemple, et pour ne pas citer les cas les plus favorables que chacun trouvera aisément, le penseur même le plus désintéressé, celui qui ne se soucie pas des applications possibles de sa recherche, est généralement soutenu par l'espoir, non seulement de connaître pour soi-même la vérité, mais encore de la propager : propagation qui suppose certains mouvements corporels dont on croit évidemment, puisqu'on se donne la peine d'une réflexion préalable, qu'ils ne se produiraient pas de la même façon sans cet effort de réflexion. Mais il y a plus. Non seulement l'usage spéculatif de la pensée a pour but, au moins partiel, de dicter une certaine conduite, mais il requiert comme condition le pouvoir d'exécuter certaines décisions : décision de monter l'expérience permettant de vérifier l'hypothèse, décision de consulter tel ou tel ouvrage, décision de recourir à l'écriture pour préciser et fixer ses idées. Tous ces gestes sont nécessaires à l'exercice de la pensée, de sorte que s'ils n'étaient pas déclenchés par son commandement, la pensée n'aurait plus qu'à renoncer à s'exercer.

Nous sommes donc conduits à dire que tout exercice de la pensée, aussi bien spéculatif que pratique, implique l'affirmation qu'elle est capable de déterminer des mouvements du corps. Et comme il n'est pas permis de douter que la pensée s'exerce, puisque ce doute lui-même

témoignerait de son activité, il faut bien rejeter l'idée que la pensée ne jouit d'aucun pouvoir sur les mouvements de notre corps. Mais en même temps, on l'a vu, il faut aussi rejeter l'idée qu'elle jouisse de ce pouvoir, puisqu'elle-même exige impérieusement que tout mouvement de notre corps, étant un phénomène physique, soit déterminé intégralement et exclusivement par d'autres phénomènes physiques. La contradiction serait évidemment insoluble si, dans ces deux propositions, tous les termes semblables étaient pris exactement dans le même sens. Elle ne peut être levée que si, dans les deux cas, l'on ne parle pas du même corps ni du même mouvement. Nous voilà ramenés à l'idée de la dualité du corps propre. Il n'est pas difficile de voir comment la distinction qu'on avait dû faire, en s'interrogeant sur le rôle du corps dans la connaissance, entre l'objet de perception et le centre de perception, doit entraîner, lorsqu'il est question de l'activité du corps, une distinction analogue entre le patient et l'agent, entre l'objet qui subit les influences extérieures et l'individu qui prend l'initiative de démarches nouvelles. D'une part, en effet, notre corps est un objet physique aussi bien que n'importe quel être vivant, et à ce titre, tous ses états doivent pouvoir être pris dans le réseau serré du déterminisme qui relie strictement chaque phénomène à l'ensemble des phénomènes de l'univers. Mais on sait que la notion d'un objet, c'est-à-dire d'un système d'images, implique celle d'un point de vue d'où sont perçues les images, d'un centre de perspective qui, en tant que centre de perspective sur la totalité des objets, échappe pour sa part à l'existence objective. Or, s'il est vrai que l'univers des objets se constitue par le travail de pensée qui, reliant les images les unes aux autres par des lois, établit ainsi le déterminisme, si, en d'autres termes, le déterminisme est la condition nécessaire et suffisante de l'existence objective, ce qui échappe à l'existence objective échappe

par là même au déterminisme. Mon corps, en tant que je l'excepte du monde impersonnel pour l'identifier à moi-même, doit donc m'apparaître, non point comme un fragment quelconque de la nature ballotté par des forces contraires, mais comme un être doué de spontanéité, auteur d'actions originales.

C'est bien en effet de ces deux façons que nous apparaissent nos mouvements volontaires, et on n'aura pas de peine à reconnaître une aussi remarquable dualité. D'un côté ils participent à la relativité de tout mouvement physique, de sorte qu'un déplacement d'ensemble de mon corps, et même la course la plus rapide, peut être aussi bien considéré comme un repos, pourvu qu'on choisisse convenablement les repères. Mais, si Descartes avait raison de penser ainsi, celui-là aussi avait raison qui lui objectait que, quels que fussent les repères choisis, c'était bien celui qui restait assis dans son fauteuil qui se reposait, et celui qui s'éloignait, rouge de fatigue, qui se déplaçait. C'est que tous deux ne parlaient pas du même mouvement, ou plutôt qu'ils le considéraient de deux points de vue différents. Car un mouvement de mon corps, en tant que je le considère comme volontaire, m'apparaît comme un mouvement absolu, dont aucun raisonnement ne réussira à me faire douter de l'accomplissement. Ces mouvements absolus sont d'ailleurs le privilège de mon propre corps, à l'exclusion de tout objet extérieur y compris le corps de mes semblables et le mien traité comme un objet physique ; c'est pourquoi je puis les appeler *mes* mouvements, alors que tout autre mouvement m'est étranger. Et s'ils sont miens, ce n'est pas seulement parce qu'ils s'accomplissent par mon corps en tant qu'il s'identifie avec moi-même ; c'est aussi parce qu'ils sont mon œuvre, parce qu'ils résultent de mes décisions et non des circonstances. Si en effet mes mouvements, quand j'adopte à l'égard de mon corps l'attitude du physiologiste, me

semblent s'intégrer dans le mécanisme universel et cesser par là même d'être miens, en revanche en tant qu'ils sont miens ils échappent au déterminisme. Ce ne sont plus des intermédiaires entre des mouvements passés et des mouvements futurs, mais de vrais commencements ; il ne s'agit plus d'un donné à expliquer, mais d'une tâche à accomplir. Bref, les mouvements de mon propre corps m'apparaissent tantôt comme relatifs, tantôt comme absolus ; tantôt comme anonymes, tantôt comme personnels ; tantôt comme des faits, tantôt comme des actions.

Si les mouvements de mon corps présentent ainsi pour moi une telle dualité, il faut bien aussi qu'ils me soient connus à la fois par un double témoignage : d'un côté, par des images susceptibles d'être reliées rigoureusement à la totalité des images selon les lois de la nature, de l'autre par des impressions dépourvues de ce caractère commun des images et se posant comme autant d'absolus. Telles sont précisément les deux manières, irréductibles l'une à l'autre, dont nous prenons connaissance de nos mouvements volontaires. Un mouvement de ma main peut d'abord m'être connu, exactement comme le serait le mouvement d'un objet quelconque, par la vue, le tact, ou l'ouïe. Mais j'en ai aussi une révélation plus intime et absolument originale, par laquelle, en l'absence de toute image externe, en supposant même que je fusse complètement insensible à tout ce qui m'entoure, j'aurais de ce mouvement une connaissance irrécusable. Il n'importe pas ici de savoir, comme en disputent les psychologues, s'il y a des sensations spécifiquement kinesthésiques, ou si de telles sensations se résolvent à l'analyse en complexes de sensations venues des muscles, des articulations, etc. Qu'on les appelle comme on voudra, il suffit qu'on accorde, ce que nul ne songera sans doute à contester, que nous sommes avertis des mouvements de notre corps d'une manière intime,

exclusivement propre aux mouvements de notre corps, et entièrement différente de la connaissance du mouvement à l'aide d'images externes. Pour préciser ces différences, nous devons pouvoir reprendre les critères qui nous ont servi à distinguer les images externes des sensations internes, avec l'espoir qu'ils correspondront à l'opposition qu'on vient de reconnaître entre les deux aspects des mouvements de notre corps. D'abord, les images externes d'un mouvement sont multiples, et variables selon la perspective : de sorte que le mouvement objectif est entièrement distinct des apparences à l'aide desquelles la pensée le constitue. Au contraire le mouvement du corps propre, en tant que mouvement volontaire, coïncide exactement avec son apparence, n'étant autre chose que la sensation interne de mouvement elle-même ; entre le mouvement et l'image, pas le moindre écart qui permette, en présence de l'image, de douter du mouvement : c'est pourquoi ce mouvement nous apparaît comme un absolu. Ensuite, les sensations externes et les sensations internes de mouvement, bien qu'elles entrent les unes et les autres dans la composition de notre corps, n'y interfèrent jamais. Le biologiste, considérant le corps comme un simple objet physique, explique tous ses mouvements par d'autres phénomènes physiques, sans jamais rencontrer dans le mécanisme qu'il étudie rien qui ressemble à une sensation interne. Inversement, la conscience immédiate de mes mouvements volontaires, malgré l'habitude que j'ai prise de lui faire correspondre certains mouvements objectifs de mon corps, reste toujours séparable de cette connaissance physiologique. Ce qui le prouve, c'est que les progrès de cette connaissance ne changent absolument rien aux mouvements volontaires eux-mêmes : comme on l'a souvent remarqué, nous ne savons pas du tout comment il faut s'y prendre pour mouvoir volontairement notre bras, ou, si nous en avons quelque

connaissance, elle ne nous est d'aucun secours. Réduit aux seules sensations internes, ignorant que j'ai des muscles, des nerfs, ignorant même que j'ai un corps dessinant une certaine forme dans l'espace, je serais toujours capable de mouvements spontanés. Enfin, ces images internes de mouvement m'apparaissent, avec une certitude tout à fait intime, indépendantes de l'action des phénomènes extérieurs. Elles sont mon œuvre, je puis les obtenir à volonté. Il est vrai qu'il semble d'abord en être exactement de même pour les mouvements objectifs que j'appelle volontaires. Pourtant, dans la mesure où ma pensée les considère comme des phénomènes objectifs, il faut bien qu'elle leur reconnaisse le caractère constitutif de l'objectivité, et qu'elle affirme la possibilité de trouver la totalité de leurs conditions déterminantes dans d'autres phénomènes objectifs ; en vertu de quoi le physiologiste explique ces mouvements par des contractions musculaires, celles-ci par des ébranlements des nerfs moteurs, ces dernières à leur tour par des excitations de la zone rolandique, et ainsi de suite. Au contraire, l'image interne de mouvement n'entretient aucun rapport de causalité avec ces modifications objectives du corps. Sans doute les psychologues, parce qu'ils voient dans les images internes une simple modalité de sensations parmi d'autres, ont affirmé l'existence de telles relations causales, les uns soutenant que l'image interne de mouvement est cause du mouvement objectif, d'autres qu'elle en est l'effet. Le caractère arbitraire de pareilles affirmations, liées à l'idée souvent critiquée ici d'un déterminisme psycho-physique, révèle l'impossibilité d'intégrer les sensations internes de mouvement dans le déterminisme corporel.

Ainsi, le dédoublement du corps propre en un objet impersonnel et un sujet individuel, permet peut-être de concevoir comment nos mouvements volontaires, tout en étant, ainsi que la pensée l'exige de tout changement

physique, strictement déterminés par les phénomènes concomitants de l'univers, demeurent cependant, d'un autre point de vue, des mouvements spontanés totalement étrangers à la série objective des causes et des effets, et susceptibles par conséquent de justifier, à titre de buts immédiats pour les décisions volontaires, l'usage pratique de la pensée. Assurément, une telle solution risque de paraître encore bien insuffisante. Plus d'un la jugera même purement verbale, objectant qu'elle se borne à juxtaposer purement et simplement l'affirmation du déterminisme de nos mouvements et celle de leur spontanéité, alors que le premier devoir de celui qui affirme à la fois l'un et l'autre serait précisément d'expliquer comment les deux peuvent se rejoindre. Nous ne répéterons pas ici qu'on se crée peut-être à soi-même l'embarras qu'on impute à autrui quand on cherche à établir, entre l'existence objective et l'individu pensant, une relation du genre de celles qui servent à composer l'univers et à définir par conséquent l'objectivité elle-même. Nous voudrions seulement faire d'abord remarquer que la difficulté est sans doute moindre qu'on ne l'imagine, et montrer ensuite, résumant ainsi notre argumentation, comment l'analyse de l'acte volontaire oriente naturellement vers une thèse analogue à la nôtre.

La difficulté résulte en effet principalement de l'illusion réaliste par laquelle, méconnaissant l'intervention de la pensée dans la construction de l'univers objectif, on s'imagine cet univers subsistant par soi, maintenu par une armature de lois auxquelles est attribuée une existence indépendante de l'esprit. Le déterminisme de la nature devient alors une sorte de fait, capable de s'opposer aux exigences de la pensée, ainsi que la réalité souvent s'oppose à nos désirs. Dans ces conditions, que notre pensée exige à certains égards la spontanéité de nos mouvements, cela n'entraîne pas plus la possibilité de mouvements spontanés que l'exigence de la liberté

chez un prisonnier ne suffit à lui ouvrir la porte de sa cellule. Mais sans doute la difficulté s'atténue-t-elle quand on voit dans le déterminisme lui-même une autre exigence de la pensée, dans le réseau des lois naturelles une création de l'esprit s'efforçant, devant le chaos des images, de lui conférer l'intelligibilité et l'objectivité. La détermination de nos mouvements cesse d'être un fait entendu comme un donné brut s'imposant à la pensée, pour devenir un fait au sens où ce mot signifie une fabrication de la pensée. Et cette fabrication de phénomènes objectifs à l'aide d'images suppose, non seulement la création d'un système de lois reliant ensemble les images, mais aussi un certain centre de perspective sur ces images, lequel, étant condition de l'établissement du déterminisme et de l'objectivité, restera soustrait pour sa part à l'un et à l'autre. Ainsi comprise, l'affirmation du déterminisme universel, englobant les mouvements objectifs de notre corps, n'entraîne pas la négation de la spontanéité de nos actions volontaires, pourvu qu'on évite de situer ces actions sur le plan de l'existence objective ; au contraire une telle affirmation, impliquant l'activité de la pensée, elle-même inséparable de l'activité de l'individu, resterait inintelligible si l'individu pensant était totalement dépourvu de spontanéité.

Estimera-t-on que ces remarques ne suffisent pas à supprimer la difficulté de comprendre comment on peut admettre à la fois l'affirmation du déterminisme et celle de la spontanéité de nos mouvements ? Nous en tomberons d'accord, mais nous ferons observer que cette difficulté ne saurait être invoquée comme une objection contre notre thèse, attendu que, indépendamment même de toute position philosophique, elle surgit inévitablement pour qui s'interroge sur l'acte volontaire. Dans toute décision sont implicitement affirmées et la détermination des phénomènes physiques et la liberté de nos

mouvements, de sorte qu'on rend inintelligible toute la fonction pratique de la pensée quand on nie l'une ou l'autre. D'une part en effet une décision n'aurait aucun sens si nous ne voyions dans les gestes qu'elle commande autant de faits devant amener, selon la causalité naturelle, les effets que nous désirons obtenir. Le chasseur n'appuierait point sur la gâchette s'il n'était fermement persuadé que, à condition qu'il ait bien visé et que son arme soit en état, son mouvement déterminera la déflagration de la poudre, l'expulsion des projectiles dans la direction prévue et finalement la mort du lièvre. Selon une remarque connue, nous ne voulons jamais ce que nous faisons, mais ce en vue de quoi nous le faisons : ce qui suppose la croyance que notre action est un moyen en vue d'une fin et par conséquent une cause du résultat attendu. Les déterministes ont souvent insisté sur cette idée que l'enchaînement nécessaire des phénomènes, loin de supprimer notre pouvoir d'agir, permettait au contraire de l'étendre de plus en plus et d'asservir la nature à notre volonté : tandis qu'un monde capricieux, disent-ils, décevrait sans cesse notre action qui n'aurait sur lui aucune prise, la connaissance de plus en plus précise des lois naturelles rend possible la constitution de techniques par lesquelles nous utilisons ce déterminisme et le faisons servir à nos fins. Ils ont raison d'affirmer ainsi que le déterminisme des phénomènes naturels est une condition de l'exercice de notre activité. Seulement, ils ont tort quand ils pensent que cette remarque suffit à vaincre l'objection de leurs adversaires, car l'exercice de notre activité requiert aussi bien la liberté de nos mouvements. Si toute technique suppose que les phénomènes sur lesquels on agit en déterminent régulièrement certains autres, elle suppose en même temps que notre action sur ces phénomènes n'est pas déterminée. Ce que je ne puis obtenir directement, je réussis à le produire, grâce à la connaissance

du déterminisme, en apprêtant convenablement ce qui le conditionne ; cette préparation est à son tour l'effet naturel de mouvements de mon corps ; mais ces mouvements eux-mêmes doivent, du moins à certains égards, échapper au déterminisme, sinon ma volonté ne pourrait jamais mordre sur les phénomènes et mon pouvoir sur la nature se réduirait à rien. Si l'attitude de mon corps faisait partie intégrante du cours des événements, comment pourrait-elle intervenir dans le cours des événements pour le détourner à mon profit ? Pour que l'activité volontaire conserve un sens, il ne suffit pas que le jeu de notre pensée nous permette de prendre des décisions : il faut que nous soyons capables, non seulement de nous proposer des fins, mais aussi d'agir pour les atteindre, c'est-à-dire d'insérer par places, dans la chaîne des causes et des effets, des commencements absolus. Ainsi dans toute action volontaire se trouve impliquée la double croyance au déterminisme des phénomènes sur lesquels s'exerce notre action et à la liberté de notre action elle-même. Le moyen le plus simple de concilier ces deux croyances consisterait, semble-t-il d'abord, à accorder aux êtres vivants une place privilégiée dans l'ensemble des objets physiques, pour faire coïncider la limite entre le déterminisme et la liberté avec celle qui sépare les corps bruts des corps organisés : telle est bien la position spontanément adoptée par le sens commun. Seulement il est impossible de s'y tenir. Sans parler ici des raisons théoriques en faveur du déterminisme biologique, la pratique elle-même oblige le sujet agissant à considérer tout corps vivant, y compris le sien propre, comme un objet physique ordinaire. Car d'abord, pour que mon corps puisse agir sur les choses, il faut bien que son action soit elle aussi conforme aux lois de la physique, comme serait celle d'un objet matériel quelconque ; il faut que le travail accompli par mon poing qui s'abat soit équivalent à celui d'une même masse inorganique

animée de la même vitesse. De plus, et surtout, l'existence de techniques comme la médecine ou la gymnastique montre que le corps lui-même peut être pris comme objet d'action, de sorte qu'à ce titre il ne se distingue pas, si ce n'est par sa plus grande complexité, des corps inertes sur lesquels s'exerce notre industrie. L'existence de semblables techniques, où l'action du corps se retourne sur lui-même, suffit à prouver que la ligne de séparation entre le déterminisme et la spontanéité passe à l'intérieur du corps. L'art du chirurgien suppose évidemment, et que l'organisme de l'opéré obéit aux lois de la nature, et que les mouvements de l'opérateur ne se feront pas tout seuls. Et comme la relation de l'agent au patient peut se renverser, comme elle peut même jouer sur un seul corps vivant ainsi qu'il arrive quand par exemple le médecin se soigne lui-même, nous nous trouvons dans l'obligation de resserrer dans les limites d'un seul organisme la dualité du patient et de l'agent, et d'attribuer à chaque corps à la fois l'objectivité par laquelle il fait partie du monde physique, et la spontanéité qui lui permet d'entreprendre des démarches originales. Voilà comment, indépendamment de toute théorie préconçue, la simple réflexion sur l'activité volontaire amène à reconnaître au corps vivant une double nature, cette dualité ne se manifestant d'ailleurs à chacun que pour son propre corps. Une telle conclusion choque-t-elle ? Dans ce cas, il convient mal de faire grief de cette difficulté à notre théorie de la volonté comme si elle lui était spécialement attachée, puisqu'on s'y embarrasse encore quand on cesse de se laisser guider par elle. Loin de venir buter sur cet obstacle, notre théorie permet justement de le surmonter, en montrant que cette dualité que présente le corps propre du point de vue de l'action n'est point une bizarrerie inexplicable, mais au contraire un cas de la dualité essentielle à la nature du corps : au lieu d'être un accident isolé, la

dualité du patient et de l'agent se relie à la dualité de l'univers et du centre de perspective sur l'univers, et elle se manifeste comme elle par la dualité des images externes et internes.

CHAPITRE V

LE SENTIMENT

I. — LE SENTIMENT ET LA PENSÉE

En arrivant au cas du sentiment, ne sommes-nous pas enfin en présence d'une réalité mentale authentique ? D'une part, il semble bien difficile de contester la réalité du plaisir et de la peine : nous les ressentons par une expérience si intime, ils s'imposent à nous avec une telle acuité, qu'on nous ferait plus facilement douter de l'existence du monde extérieur. D'autre part, cette réalité n'est assurément point une réalité physique : non seulement le plaisir et la peine ne sont pas des objets, mais on n'a même plus la ressource d'en faire, comme pour les sensations, des aspects de la réalité objective ; et les caractères par lesquels on définit traditionnellement les faits psychiques, d'être inétendus et donnés au seul sujet, ne s'appliquent-ils pas pour le mieux au sentiment ?

Nous ne songeons pas à contester que la qualification de mental convienne au plaisir et à la peine, mais nous entendons contester que le plaisir et la peine puissent être considérés comme des faits. Le réalisme psychologique est assurément fidèle à lui-même en y voyant des « faits de conscience » ; mais cette conséquence, loin de confirmer l'hypothèse réaliste, prouve bien plutôt contre elle, s'il est vrai qu'on dénature complètement le sentiment en l'assimilant à un fait. Le réalisme psychologique divise la réalité en deux mondes, correspondant à deux groupes de données : il y a un monde extérieur

ou physique donné aux sens par la perception, et un monde intérieur ou mental donné à la conscience par l'introspection. Considérer comme mentaux le plaisir et la peine, ce sera donc, ou bien en faire des éléments constitutants de ce monde intérieur, ou bien voir dans l'agréable et le pénible des attributs que les éléments de ce monde peuvent posséder. Le sentiment sera ainsi, soit une partie du contenu de la conscience, soit une propriété de ce contenu. A l'un ou l'autre de ces titres, il sera connu par introspection : ce sera quelque chose que nous observons en nous, comme notre œil observe au dehors les objets physiques ou leurs caractères. Or, si le plaisir et la peine sont ainsi des données de conscience, ils ne sont rien de plus pour le sujet que matière à connaissance : ils se trouvent en quelque sorte séparés de lui, et posés devant lui comme objets de contemplation. Le sujet ne jouit ni ne souffre : jouissance et souffrance sont des événements privés auxquels il assiste comme à un spectacle, grâce à l'œil intérieur qu'il peut ouvrir sur cet autre monde dans lequel ils arrivent. — On nous reprochera peut-être d'assimiler indûment le cas du sujet à celui du psychologue, lequel doit bien, pour prendre le plaisir et la peine comme objets de science, les considérer comme un donné à connaître. Mais c'est le réalisme psychologique lui-même qui impose pareille assimilation. La « conscience », dans le réalisme psychologique, est essentiellement une faculté de connaître, c'est la faculté d'aperception interne ; en sorte que, par définition même, les « faits de conscience » sont des données perçues par la conscience. Et si le propre d'un fait de conscience est ainsi de se manifester au sujet comme un donné, le sujet se trouve déjà, à l'égard de ses propres événements intérieurs, dans l'attitude spéculative du psychologue ; pour lui aussi bien que pour le psychologue, le plaisir et la peine ne seront rien d'autre que des objets de perception interne. Est-il nécessaire

de s'attarder à montrer combien une telle conception, que le réalisme psychologique commande, dénature le plaisir et la peine ? Le plaisir et la peine ne sont pas des faits donnés au sujet, quelque chose qui se passerait en lui mais en quelque sorte sans lui, et qu'il lui serait seulement permis d'observer. Ce ne sont pas davantage des caractères que présenteraient les données de conscience, car, malgré la grammaire, agréable et pénible ne peuvent être des attributs de ce qui est présenté au sujet, mais expriment la manière d'être du sujet tout entier. On ne doit donc parler, ni de « faits affectifs », comme si le plaisir et la peine étaient des objets donnés au psychologue, car cela nous obligerait d'en faire aussi pour le sujet de simples données, n'ayant avec lui d'autre rapport que la possibilité qu'ils lui offrent d'être directement connus de lui seul, — ni du « timbre affectif » des états de conscience en général, comme si ce timbre leur appartenait en propre, et comme si, plus généralement, un caractère agréable ou pénible pouvait appartenir à quelque chose.

Qu'on ne dise pas que nous déformons la pensée des psychologues. Nous savons bien qu'aucun d'eux n'accepterait de réduire explicitement le plaisir et la peine à de simples objets de contemplation pour le sujet, et nous ne prêtons à personne pareille thèse sous une forme aussi crue. Ce que nous soutenons seulement, c'est que cette thèse découlerait logiquement du réalisme psychologique, et que par conséquent si l'on refuse d'y souscrire, il faut également renoncer au réalisme. Et qu'on ne dise pas non plus que le réalisme psychologique tel que nous le présentons n'est plus qu'une curiosité historique. Nous sommes si loin d'avoir imaginé qu'on pût encore faire du plaisir et de la peine, soit un donné psychique, soit une propriété du donné psychique, que le *Nouveau Traité de Psychologie* de Dumas ne dit pas autre chose : M. Bourdon y soutient avec une parfaite

netteté, par opposition à Wundt, que l'agréable et le désagréable sont des sensations et consistent seulement dans la conscience que nous prenons des modifications périphériques provoquées dans notre corps par l'excitant sensoriel, tandis que M. Dumas paraît se rallier à l'opinion de Wundt qui en fait des propriétés des données de conscience : comme si nous étions là en présence d'un dilemme, et que la question fût seulement de savoir si le sentiment est une sensation ou un attribut des sensations¹. Chacune de ces thèses soulève d'ailleurs des difficultés particulières. La première, en étendant à l'agréable et au désagréable la théorie périphérique d'abord soutenue pour l'émotion, s'attire les mêmes critiques que mérite, non seulement la théorie périphérique des émotions, mais toute théorie qui, juxtaposant sur un même plan d'existence le corporel et le mental, tente d'expliquer par des considérations physiologiques l'aspect mental du sentiment. La seconde, en attribuant l'agréable et le désagréable à des états de conscience isolés, a le défaut, non seulement de parler comme si l'agrément et la peine pouvaient être autre chose que des manières d'être du sujet conscient tout entier, mais de méconnaître que ce sujet réduit hypothétiquement à une impression simple, à la façon de la fameuse statue, n'éprouverait encore aucun sentiment ; et d'autre part, appliquée à l'agréable et au désagréable dans l'ordre sensoriel — où pourtant elle trouve son terrain d'élection, ne s'étendant que malaisément aux plaisirs et aux peines d'ordre moral — elle ramène finalement au réalisme naïf de l'enfant qui attribue l'agréable et le désagréable aux objets eux-mêmes : car transférer l'attribut *agréable* de l'objet à la sensation n'aurait de portée que si la sensation était une réalité mentale ontologiquement distincte de la réalité physi-

1. T. II, p. 207-209 (Bourdon) et 223-231 (Dumas). Le caractère de dilemme apparaît particulièrement dans le texte de M. Bourdon.

que ; tandis que si elle n'en est qu'un aspect, attribuer le caractère agréable au sucré ou à une certaine intensité de sucré revient exactement à l'attribuer au miel lui-même dont le sucré n'est qu'une des composantes¹. Mais nous ne nous attarderons pas à examiner dans le détail les difficultés qu'entraîne la conception réaliste de l'agréable et du désagréable, car elles découlent de l'obligation où l'on se trouve alors de les détacher du sujet pour en faire, soit des données de conscience parmi d'autres, soit des attributs parmi d'autres des données de conscience : et il nous semble qu'il suffit d'un peu d'attention pour voir combien on méconnaît, dans l'une ou l'autre de ces hypothèses, la nature véritable du sentiment. Il sera sans doute préférable de choisir un terrain de discussion d'où l'on embrasse dans son ensemble la question du sentiment, et, puisque tout le monde s'accorde à admettre qu'il est lié au jeu des tendances, de commencer par s'interroger sur la nature de la tendance : on verra par là quelle signification comporte l'explication par la tendance du plaisir et de la peine.

Personne ne conteste que le sentiment est inséparable de l'activité. Supprimez la tendance, vous supprimez

1. Qu'une théorie de ce genre tende logiquement à situer l'agréable et le désagréable dans le monde physique, c'est ce qu'indiquerait notamment l'idée paradoxale où sont parvenus certains psychologues de les localiser dans l'espace. M. Dumas ne les localise que lorsqu'ils sont liés à des saveurs et à des contacts (*ibid.*, p. 224), sans que l'on comprenne d'ailleurs les raisons de cette limitation. Mais d'autres auteurs se sont demandé s'il ne fallait pas localiser aussi l'agrément des autres qualités sensibles, et ont alors cherché si, par exemple, l'agrément de la couleur était dans l'œil ou sur la toile (consulter notamment à ce sujet Larguier des Bancels, *Introduction à la Psychologie, L'Instinct et l'Emotion*, Paris, Payot, 1921, p. 278 ; P. T. Young, *The localisation of feeling*, *Amer. Journal of Psych.*, XXIX, 4, oct. 1918, p. 420-430).

en même temps la possibilité de jouir ou de souffrir : comment une chose inerte, totalement indifférente à ce qui lui arrive, pourrait-elle être affectée de plaisir ou de peine ? Cette idée s'impose avec une telle évidence, que le réalisme psychologique lui-même n'a pu s'empêcher de l'admettre. Seulement, la question se pose alors de savoir quel sens peut bien présenter, dans cette hypothèse, une telle affirmation. On pourrait déjà contester qu'elle fût compatible avec celle qui fait dépendre l'agréable et le désagréable, considérés comme des attributs des états de conscience, du degré de l'excitation : car chercher selon quelle loi ils sont fonction de l'excitation, c'est évidemment admettre que les dispositions variables du sujet qui subit l'excitation n'exercent sur eux aucune influence appréciable¹. Mais surtout, et d'une façon plus générale, on peut se demander si, en convenant ainsi que le sentiment suppose activité et tendance et ne peut naître là où règnent simplement la passivité et l'inertie, l'on ne reconnaît pas du même coup l'impossibilité de le faire entrer dans un système de causes et d'effets, analogue sur le plan mental au déterminisme des phénomènes physiques. L'illusion dont on se flatte, de pouvoir expliquer le sentiment par le jeu des tendances, tout en y voyant un objet pour une physique mentale, science des réalités psychiques et de leurs lois, provient d'une des confusions fondamentales du réalisme psychologique, confusion que nous avons déjà rencontrée et qui consiste à mêler l'ordre de la pensée et l'ordre de l'existence. La tendance peut en effet être considérée, soit comme mentale, soit comme réelle. Dans le premier

1. M. Dumas reproche à la théorie qui explique la douleur par l'excitation intensive de tous les nerfs d'« exagérer le rôle des conditions objectives dans la production de la douleur » et d'« annihiler à tort le rôle du sujet sentant » (*Nouveau Traité*, t. II, p. 252). Juste pour la douleur, cette réserve l'est encore davantage pour le désagréable, et il est surprenant qu'on s'avise de la faire après qu'on a soi-même lié le désagréable aux excitations intenses.

cas, elle permettra de comprendre le sentiment, dans le second elle se prêtera à être étudiée par une science de la nature. L'un et l'autre parti sont également légitimes, mais ce qui ne l'est pas, c'est de prétendre les embrasser tous les deux ensemble, en voulant traiter la tendance comme une réalité mentale, et en se flattant de parvenir ainsi à une explication scientifique du sentiment. Examinant séparément les deux possibilités qui s'offrent à nous, nous nous proposons de montrer que, considérée sous son aspect mental, la tendance permet bien de rendre compte du plaisir et de la peine mais perd tout caractère de réalité, tandis que quand on la situe dans le réel pour en faire un objet de science, on rompt toutes ses attaches avec l'agréable et le désagréable.

Du premier point de vue¹, peut-être accordera-t-on que notre cause est d'avance à moitié gagnée. Car lorsqu'on fait de la tendance une réalité mentale, on doit du moins convenir que cette réalité se distingue de celles auxquelles nous avons eu affaire jusqu'ici en ce qu'elle échappe totalement à l'observation intérieure. L'existence de la tendance, on le reconnaît, n'est pas donnée, mais seulement inférée, parce qu'on ne peut s'en passer pour rendre compte du plaisir et de la peine. Cette fois, ce n'est donc plus comme un fait d'expérience qu'on pose son existence, mais comme une hypothèse nécessaire à l'explication des faits. On ne peut plus invoquer, pour attester sa réalité, le témoignage de l'observation interne, comme on pouvait encore le faire avec quelque apparence de raison pour la sensation, pour les opéra-

1. Nous devons avertir que nous apporterons plus loin, au sujet des besoins organiques, une réserve importante à ce que nous allons dire maintenant des tendances considérées du point de vue mental. Mais il nous a semblé — et d'autant plus que ces besoins sont, chez un être pensant, intimement unis à des jugements de valeur — qu'on pouvait, en première approximation, traiter d'abord la question des tendances dans toute sa généralité.

tions intellectuelles, pour le plaisir et la peine eux-mêmes. La question est seulement de savoir si l'on ne peut arriver à une explication satisfaisante du sentiment qu'en le rattachant à des tendances conçues comme des réalités mentales. Mais prenons garde que pareille question est double, et ne raisonnons pas comme si une réponse valable pour l'une des questions était par là même valable pour la seconde. Premièrement, la tendance est-elle nécessaire pour expliquer le sentiment ? Deuxièmement, en cas de réponse affirmative, la tendance remplira-t-elle pour le mieux cet office si l'on y voit une réalité ? Le préjugé réaliste, par lequel nous croyons naïvement que ce qui n'est pas réel n'est rien du tout, ne permet guère de poser vraiment la seconde question ; dès lors, comme il faut évidemment répondre à la première par l'affirmative, on considérera comme non moins évidente la position de la tendance comme réalité mentale. Or c'est précisément sur ce point qu'il conviendrait de s'interroger plus scrupuleusement. Peut-être alors trouverait-on là une nouvelle raison de revenir sur son préjugé, et de distinguer entre l'ordre de l'existence et celui de la pensée.

Déjà quand on considère la tendance en elle-même, et sans s'occuper encore du rôle qu'elle peut jouer dans l'explication du plaisir et de la peine, il semble difficile de la tenir pour une réalité mentale. On dira qu'il faut bien le faire, puisqu'en dehors d'elle on ne trouvera pas de force capable de susciter l'activité de l'être vivant. Mais c'est ici que se glisse l'équivoque. Si c'est l'activité de l'organisme dont on parle, la proposition revient à assimiler la tendance à une force naturelle, se composant avec les autres forces physico-chimiques, et par conséquent réductible elle-même à une force de nature physique : c'est renoncer à en faire une réalité spécifiquement mentale, ce qui est contraire à l'hypothèse. Il faudra donc entendre par activité l'activité de l'esprit

lui-même, et attribuer à la tendance une action sur le cours des pensées. Or, l'influence des tendances sur les idées et sur les décisions n'est pas niable. Seulement, comme nous y avons déjà insisté, il importe de distinguer entre l'influence d'un phénomène sur un autre selon l'ordre de la nécessité naturelle, et celle d'un jugement sur un autre selon l'ordre de la nécessité logique ; et surtout, il importe de ne pas les faire interférer, et de ne pas parler de l'influence qu'une réalité pourrait exercer sur une pensée. Dès qu'on admet cette distinction, on ne peut plus reconnaître à la tendance une action sur le cours des pensées, sans reconnaître du même coup qu'elle aussi appartient à l'ordre de la pensée et non à celui de l'existence. Or, l'examen direct de la nature de la tendance confirme une telle conséquence. Qu'est-ce en effet qu'une tendance, demandons-nous une fois de plus, sinon un jugement de valeur ? L'identité de ces deux termes n'est contestée que parce que l'on confond avec les valeurs posées par le sujet celles qui ne sont pas vraiment reconnues par lui, tout en l'étant généralement par les autres. Quand on doute qu'il y ait équivalence entre juger une chose bonne et tendre vers cette chose ou la désirer, c'est que le premier terme de la proposition ne signifie pas précisément *juger qu'une chose est bonne*, mais *juger que la conscience commune la juge bonne*. Ce n'est plus le sujet qui porte sur la chose un jugement de valeur et qui l'estime bonne ; il porte simplement un jugement d'existence, affirmant que les hommes en général jugent cette chose bonne, ou du moins disent qu'ils la jugent telle. Et il ne suffit assurément pas de juger que d'autres jugent une chose bonne pour par là même la désirer, car il ne suffit pas de connaître l'opinion d'autrui pour par là même l'adopter. Mais si nous entendons par valeur ce qui vaut vraiment aux yeux du sujet, si celui-ci ne se contente pas d'affirmer qu'on affirme

qu'une chose est bonne, mais affirme lui-même, pour son propre compte, qu'elle est bonne, il ne peut pas, par là même, ne pas la désirer. La seule restriction à apporter, mais elle n'est qu'apparente et confirme au contraire notre assertion, c'est que, comme il y a des degrés dans la valeur, on peut ne pas poursuivre une chose que cependant l'on juge bonne, si elle paraît incompatible avec une autre chose que l'on juge meilleure. Cela revient précisément à dire que la subordination des tendances, chez chaque sujet, se ramène à la hiérarchie qu'il établit entre les valeurs, et que l'intensité du désir n'est rien d'autre que le degré de perfection conféré à l'objet du désir : ce qui nous ramène à l'affirmation de l'identité de la tendance et du jugement de valeur. Ce langage intellectualiste éveille habituellement la méfiance, parce qu'on s'imagine que l'intellectualisme méconnaît la force des sentiments et attribue à tous les hommes la froide indifférence d'un penseur exempt de toute passion. Encore que pareille méfiance repose sur quelque fondement, comme il sera expliqué plus loin, du moins n'autorise-t-elle pas à écarter *a priori* toute explication intellectualiste. Car l'intellectualisme ne consiste nullement à nier la puissance du sentiment, ni que l'activité mentale soit mise en jeu par les tendances. Il consiste seulement à contester l'interprétation qu'on en donne ordinairement, et à rejeter l'assimilation d'une tendance à une force naturelle, susceptible de déterminer, à titre de phénomènes mentaux, des jugements et des volitions.

Si maintenant, revenant à l'usage qu'on fait de la tendance pour expliquer le plaisir et la peine, nous nous demandons comment il faut concevoir la tendance pour qu'elle possède cette valeur explicative, nous serons encore conduits à la même conclusion. Le plaisir et la peine, dit-on, résultent de ce qu'une tendance est favorisée ou contrariée. Que pourrait bien signifier cette

formule si la tendance n'était qu'une force naturelle ? Ces mots mêmes de favoriser et de contrarier n'ont de sens que par rapport à une fin posée comme bonne, et perdent toute signification dès que, négligeant toute valeur, on s'en tient à l'existence pure et simple. Bien loin donc que l'hypothèse de la réalité de la tendance soit nécessaire pour expliquer les sentiments agréables et pénibles, elle interdit d'y rien comprendre. Une force réelle peut bien se composer avec d'autres, être annulée par une force antagoniste, accrue par l'appoint d'une force concourante, mais ce n'est évidemment que par métaphore qu'on dira qu'elle est, dans le premier cas, contrariée, et favorisée dans le second. A moins qu'alors on ne songe à une fin posée par la pensée, et pour laquelle la force en question apparaîtrait comme un moyen. Cela revient précisément à convenir qu'une force naturelle ne peut être dite favorisée ou contrariée que par rapport à une tendance, et que par conséquent la tendance elle-même ne doit pas, sous peine d'une progression à l'infini, être considérée comme une force naturelle.

Si au contraire la tendance consiste essentiellement en un jugement, on comprend qu'elle puisse être favorisée ou contrariée, selon qu'avec ce jugement des jugements nouveaux se prêtent à former système ou qu'ils y répugnent. Or la souffrance et la joie sont-elles autre chose que le sentiment d'un conflit ou d'un accord entre les idées ? Seulement il faut se garder, ce que n'ont pas toujours su faire les théories intellectualistes, de concevoir l'accord ou le conflit des représentations sur le modèle de la composition des forces naturelles. La force des idées n'est pas une force de la nature ; c'est leur vertu logique, qui interdit à l'esprit d'accepter une proposition quand il s'aperçoit qu'elle contredit un système de propositions déjà admises, qui l'oblige à l'admettre s'il se rend compte qu'elle permet mieux

qu'aucune autre d'éviter une incohérence. Il est donc permis de dire que nous éprouvons de la joie quand nos représentations se renforcent, que nous souffrons quand elles se contrarient ; mais à la condition d'entendre par là que la joie témoigne de l'exercice heureux de la pensée qui réussit à organiser ses idées, et la souffrance de ses tentatives infructueuses pour écarter la contradiction. Et il n'est nullement question, comme on le reproche couramment aux théories intellectualistes, de faire de tous les hommes des philosophes détachés du monde et uniquement préoccupés de construire un système : il ne faut pas conférer trop de noblesse à ce mot d'idée, comme si seuls des penseurs professionnels avaient le privilège d'en former. Ce que nous voulons dire, c'est simplement que la plus banale même des souffrances morales enveloppe ce sentiment d'une contradiction qui n'arrive pas à se résoudre. Quand un de nos projets vient buter contre un obstacle imprévu et jugé insurmontable, notre souffrance ne résulte point d'un conflit de forces naturelles, car comment ce choc serait-il rien de plus qu'un simple choc ? Elle ne résulte pas non plus, à proprement parler, du conflit de la réalité avec nos aspirations, car seule une pensée peut entrer en conflit avec une pensée, et il est bien évident que ce n'est pas l'événement lui-même, mais seulement cet événement en tant que connu, qui nous afflige. Or en quoi cette connaissance nous afflige-t-elle, sinon par le sentiment aigu qu'il est impossible de l'accorder avec tout ce système de jugements anciens que nous ne pouvons nous résoudre à abandonner ? Voici un adolescent qui aime une jeune fille. Toutes ses idées viennent peu à peu s'organiser ou, selon l'expression célèbre, cristalliser autour de cette idée centrale, et cette organisation des pensées, cette unité que la passion a conférée à son être spirituel, est ressentie comme une joie profonde. Brusquement, un fait lui révèle d'une manière qu'il juge décisive que son

amour n'est point partagé, et qu'il doit cesser de voir celle qu'il ne peut cesser d'aimer. Cette idée qui soudain s'impose, entre en lutte violente avec tout son système antérieur d'idées ; il y a une contradiction intolérable entre l'idée nouvelle qu'il ne peut se refuser à admettre, et les idées anciennes dont il n'arrive point à se défaire, et d'autant moins que le système qu'elles composent a poussé des ramifications plus nombreuses et plus profondes dans l'ensemble de ses pensées ; et c'est le sentiment aigu de cette contradiction insoluble qui fait le fond de sa souffrance morale¹. Que faudra-t-il pour que la souffrance s'apaise ? Que le sujet réussisse à assimiler l'idée de l'événement fâcheux, c'est-à-dire à l'organiser avec le reste de ses idées, rejetant ou modifiant peu à peu celles qui, directement ou indirectement, restaient en désaccord avec elle. Née d'une violente rupture d'équilibre entre les pensées, la souffrance s'évanouira quand l'équilibre sera rétabli. La même analyse vaudrait

1. Cette page de Marcel Proust illustre remarquablement, sur l'exemple que nous venons de choisir, l'interprétation que nous en donnons : « Un chagrin causé par une personne qu'on aime peut être amer, même quand il est inséré au milieu de préoccupations, d'occupations, de joies, qui n'ont pas cet être pour objet et desquelles notre attention ne se détourne que de temps en temps pour revenir à lui. Mais quand un tel chagrin naît — comme c'était le cas pour celui-ci — à un moment où le bonheur de voir cette personne nous remplit tout entiers, la brusque dépression qui se produit alors dans notre âme jusque là ensoleillée, soutenue et calme, détermine en nous une tempête furieuse contre laquelle nous ne savons pas si nous serons capables de lutter jusqu'au bout. Celle qui soufflait sur mon cœur était si violente que je revins vers la maison bousculé, meurtri, sentant que je ne pourrais retrouver la respiration qu'en rebroussant chemin, qu'en retournant sous un prétexte quelconque auprès de Gilberte. Mais elle se serait dit : « Encore « lui ! Décidément je peux tout me permettre, il reviendra chaque fois « d'autant plus docile qu'il m'aura quittée plus malheureux ». Puis, j'étais irrésistiblement ramené vers elle, par ma pensée, et ces orientations alternatives, cet affolement de la boussole intérieure persistent quand je fus rentré, et se traduisirent par les brouillons de lettres contradictoires que j'écrivis à Gilberte. » (*A l'ombre des jeunes filles en fleur*, t. I, p. 144-145).

si, au lieu de prendre comme exemple le cas où un jugement de réalité vient désorganiser un système de pensées cristallisé autour d'un jugement de valeur, on examinait celui où le conflit s'établit entre deux systèmes de valeurs. On verrait que la souffrance consiste encore dans ce déchirement intérieur auquel oblige l'option entre deux fins également chères et qui se révèlent incompatibles. Et qu'on ne nous fasse pas dire que le sentiment se réduit à la constatation d'un accord ou d'un désaccord entre jugements. Semblable constatation ne serait en effet rien de plus qu'un autre jugement, elle serait connaissance et non sentiment. Mais c'est qu'il faut, encore une fois, distinguer entre les jugements que je porte pour mon compte, c'est-à-dire les croyances dont l'ensemble constitue ma personnalité morale, et les jugements que je peux porter d'après autrui sans y donner mon assentiment. Entre ces derniers je pourrai bien remarquer une contradiction, mais celle-ci n'affectera pas ma pensée même, pas plus que ma pensée n'est affectée de contradiction lorsque je juge qu'un cercle carré est contradictoire : aussi n'y aura-t-il point là de souffrance pour moi. Il en ira tout autrement quand la contradiction ou l'harmonie s'établira entre mes propres jugements. Bien que, dans ce cas encore, la contradiction et l'harmonie puissent être pris comme objets par ma pensée, elles sont, pour le sujet pensant, tout autre chose que de simples objets de connaissance : elles sont une défaite qu'il subit ou une victoire qu'il remporte, et c'est cette manière d'être du sujet, intimement éprouvée par lui, que l'on nomme un sentiment.

Peut-être voudra-t-on nous rétorquer l'objection de la progression à l'infini que nous adressions tantôt à la conception réaliste de la tendance. De même qu'une tendance conçue comme une force naturelle ne peut être dite contrariée ou favorisée que par rapport à une fin, c'est-à-dire à une autre tendance, de même, dira-t-on,

admettre qu'un jugement puisse être gêné ou aidé par un autre jugement, c'est assigner aux jugements une fin par rapport à laquelle ils peuvent échouer ou réussir, et par conséquent c'est postuler une autre tendance. L'argument est juste, mais ne nous entraîne plus cette fois dans une progression à l'infini, car il nous met en présence d'une valeur absolue, que la pensée n'a pas la faculté de contester, et d'une tendance constitutive de la pensée même. Je tends à une chose, cela signifie que je la juge bonne. Mais cette valeur de la chose ne s'impose pas à ma pensée comme une réalité extérieure à elle et existant indépendamment de mon affirmation. Une valeur n'en est une pour moi que si je la juge telle, et la juger telle c'est implicitement poser la valeur du jugement par lequel je la juge telle. L'essence de la valeur c'est d'être affirmée, et l'essence de l'affirmation c'est d'être vraie. Or la vérité elle-même est douée, non d'existence, mais de valeur ; seulement, cette valeur-là n'est plus affirmée à son tour par un jugement déterminé : s'il en était ainsi, nous nous trouverions en effet engagés dans un progrès à l'infini, car une telle affirmation supposerait une nouvelle affirmation de sa valeur de vérité, et ainsi indéfiniment. Mais la valeur de vérité est impliquée dans tout jugement, quel qu'il soit. Un être pensant n'a pas à choisir de l'admettre ou non, car il ne peut même pas concevoir sa négation : dans ce jugement négatif, on la retrouverait encore implicitement affirmée. Il y a ainsi une valeur absolue ou, en d'autres termes, une tendance fondamentale qui règle le jeu de toutes les autres et qui est la tendance à la vérité, c'est-à-dire à la cohérence des pensées. Cette tendance se distingue de toute autre en ce qu'elle ne consiste pas dans la position par la pensée d'une valeur quelconque étrangère à elle, mais dans l'affirmation par la pensée de sa valeur propre, affirmation impliquée dans la position de n'importe quelle autre valeur. Aussi ne peut-on

plus ici, comme c'est le cas pour les autres tendances, distinguer entre le sujet qui tend, sa tendance même, et la fin vers laquelle il tend : ces trois notions n'en font plus qu'une maintenant. La tendance à penser n'est pas autre chose que la nature même de la pensée ; et la fin vers laquelle elle tend, c'est précisément à s'exercer pour l'épanouissement de sa propre nature. L'essence du sujet pensant, ce n'est pas d'exister, c'est-à-dire d'être pris dans le réseau du déterminisme dont chaque maille n'existe justement que grâce aux relations par lesquelles la pensée l'unit aux autres pour constituer l'existence totale. C'est, posant la valeur absolue de la pensée, de tendre inconditionnellement à penser, cette tendance se confondant avec l'exercice même de la pensée. La pensée n'est pas chose, mais activité, et même la forme fondamentale d'activité, celle qu'on peut retrouver, par réflexion, au principe de toute activité véritable.

Nous comprenons mieux maintenant pourquoi les sentiments agréables et pénibles ne peuvent être pris comme des faits psychiques, prêts à entrer dans une science naturelle de l'esprit. C'est qu'ils ne résultent pas d'un jeu de forces naturelles, mais sont liés indissolublement à l'exercice de la pensée, laquelle ne saurait faire l'objet d'un chapitre de la science qu'elle construit. D'un côté en effet le sentiment est conditionné par la pensée, puisque tout jeu de tendances suppose l'activité intellectuelle, et la suppose même doublement : car la tendance n'est autre chose qu'un jugement de valeur, et de plus le succès ou l'échec d'une tendance quelconque implique le succès ou l'échec d'une tendance originelle qui est l'activité même de la pensée. Et réciproquement tout exercice de la pensée entraîne le sentiment, puisque cet exercice suppose implicitement admise une valeur fondamentale, celle de la pensée même ou de la cohérence des idées, et par suite consiste en une tendance à

mettre en ordre ses idées, tendance qui, tout comme les autres, donnera naissance à des sentiments agréables ou pénibles selon qu'elle sera favorisée ou contrariée. C'est donc bien du côté des théories intellectualistes qu'il faut chercher une explication des sentiments, à condition qu'elles-mêmes n'aillent pas douer d'existence les idées. Cela ne signifie pas qu'on doive rejeter les théories qui rattachent l'agrément et la peine à l'activité favorisée ou contrariée. Celles-ci ne sont contestables que lorsqu'elles vont chercher le modèle de l'activité dans ce qui n'agit pas vraiment, mais est agi selon le déterminisme de la nature. Si cette activité est conçue comme une force naturelle, elle doit finalement se résoudre, et aussi bien s'il s'agit d'une prétendue activité psychique, en un mécanisme dont toutes les démarches seront provoquées du dehors par le jeu du déterminisme universel. Opposer l'activité mentale au mécanisme de la matière, et cependant considérer la vie mentale comme un donné qui puisse être pris comme objet de science, c'est avancer deux affirmations incompatibles. Si la vie mentale appartient au règne de la nature, elle se trouve par là même soumise à sa législation, et dénuée par conséquent de toute activité véritable. Si au contraire on ne peut s'empêcher de reconnaître que l'activité est un trait caractéristique de la vie mentale, alors on ne peut plus attribuer cette activité qu'à ce qui, dans la vie mentale, échappe à l'ordre de la réalité, c'est-à-dire à la pensée. Bref, c'est seulement en interprétant l'activité des tendances comme une activité intellectuelle qu'on peut dire qu'elle est favorisée ou contrariée, et par conséquent rendre compte des sentiments agréables ou pénibles.

Il est vrai que l'activité des tendances peut s'entendre dans un tout autre sens, selon lequel elle sera, à titre

de phénomène naturel, accessible à l'observation scientifique. Seulement, comme nous l'avons annoncé et comme cela sans doute se laisse déjà entrevoir, en considérant ainsi la tendance sous son aspect objectif, on doit renoncer du même coup à l'espoir d'expliquer par elle le plaisir et la peine. De quelle manière en effet pourra-t-on concevoir la tendance comme un phénomène de la nature, ou plus précisément, puisqu'on ne parle de tendance qu'à propos de la nature vivante, comme une propriété des êtres animés ? Il est clair que, si on laisse à ce mot de tendance quelque chose de son sens ordinaire, comportant l'idée d'une certaine force, non point aveugle comme une force physique, mais capable de choix et d'aversion, et propre à diriger ainsi l'être vivant vers un certain but et à contourner les obstacles qui l'en séparent, on renonce du même coup à intégrer ces tendances dans le déterminisme biologique, et par là même on renonce au déterminisme biologique lui-même : c'est-à-dire, selon notre définition de la réalité objective, qu'on cesse de traiter les êtres vivants comme des parties de la nature, qu'on en fait autant d'empires dans un empire. C'est pourquoi l'appel aux tendances ainsi conçues comme des forces mystérieuses dirigeant les forces physiques, disparaît de la physiologie : on n'explique pas les phénomènes de la digestion en invoquant une tendance à la nutrition. Or, ce qui est vrai des fonctions organiques ne cessera pas de l'être quand on passera au comportement d'ensemble de l'être vivant, puisque ce comportement, encore qu'en un certain sens on puisse y reconnaître une finalité, n'en est pas moins intégralement décomposable en phénomènes physiologiques plus simples, dont chacun devra pouvoir s'expliquer selon un déterminisme strict, excluant l'intrusion de toute force occulte. On ne devra donc point invoquer la faim pour expliquer l'activité d'un être vivant en quête d'une proie, pas plus qu'on n'invoquait une faim

cellulaire pour expliquer la digestion. Sans doute, on sera presque toujours obligé de s'exprimer de cette manière ; mais, à moins qu'on ne prête alors à l'être vivant un obscur jugement de valeur sur ce qui est bon pour lui — ce qui nous ramènerait, contrairement à notre hypothèse, à considérer la tendance du point de vue de la pensée et non plus comme un phénomène réel — on n'aura pas ainsi donné une explication, on aura seulement usé d'un langage qui masque notre ignorance de l'explication véritable. Celle-ci ne peut être cherchée que dans l'état physique de l'organisme et les stimulations qui lui viennent de l'extérieur, quelque complication que présente cette recherche quand on étudie des organismes très différenciés. Pour rester sur le terrain de la science, on doit donc, ou bien renoncer à faire usage du mot de tendance et de ses synonymes, ou alors les vider de toute leur signification propre pour désigner par eux de simples changements physiques, de la même manière dont le physicien continue d'employer les termes d'affinité, d'attraction, de répulsion, en y voyant seulement des métaphores dérivées du langage de la conscience, et en les purgeant soigneusement, dans leur usage scientifique, de tout élément anthropomorphique¹. A cette condition seulement il sera possible d'étudier scientifiquement les tendances, considérées comme des faits. C'est ce qu'exprime la définition bien connue : « La tendance n'est rien de mystérieux ; elle est un mouvement ou un arrêt de mouvement à l'état naissant »².

Nul doute que la tendance ainsi entendue puisse faire l'objet d'une science positive. Seulement la question est de savoir si une telle science sera en mesure d'expliquer

1. Ribot, *Psychologie des Sentiments*, Paris, Alcan, 1896, p. 5.

2. Id., *Ibid.*, p. 2. Cf. *Psych. de l'attention*, Paris, Alcan, 1889, p. 172-175

en quoi que ce soit les sentiments agréables ou pénibles. Si, pour pouvoir faire de la tendance un objet de science, on la réduit à un simple fait, on lui retire par là même tout ce qui, en elle, permettait d'expliquer que l'être doué de tendances pût jouir ou souffrir selon qu'elles sont favorisées ou contrariées : car ces derniers mots, on s'en souvient, sont dénués de signification dans le domaine du déterminisme pur et simple. La possibilité d'une étude scientifique du plaisir et de la peine n'est donc prouvée qu'à la faveur d'une équivoque. Ils peuvent être objets de science, dit-on, puisque d'une part ils résultent de la réussite ou de l'échec des tendances, et puisque d'autre part celles-ci peuvent être considérées comme de simples faits. Mais on oublie que, dans la mesure où on les prend uniquement comme des faits, on se retire le droit de parler de leur réussite ou de leur échec ; et inversement, quand on dit qu'elles réussissent ou qu'elles échouent, on introduit une notion de valeur qui échappe, comme telle, à la science de la nature.

Nulle part peut-être la confusion dont nous parlons ne s'est mieux manifestée que dans les controverses qui se sont élevées depuis un demi-siècle sur la nature de l'émotion. L'émotion a toujours paru un exemple privilégié des rapports du physique et du mental : n'y voyons-nous pas comment un état psychique tel que la peur est capable, non seulement d'influer sur la conduite de l'être vivant, mais même de produire en lui, indépendamment de sa volonté, des perturbations organiques considérables ? A cette affirmation implicite du déterminisme psycho-physique, il eût été légitime d'opposer une théorie physiologique stricte, consistant à rejeter pareille interaction, et à soutenir que la cause des manifestations émotives devait être cherchée, non dans des sentiments comme la peur ou la colère, mais uniquement dans des phénomènes physiologiques antérieurs, selon

un mécanisme qu'il restait à établir : on eût ainsi posé un problème scientifique assurément difficile, mais dont l'énoncé fût du moins parfaitement intelligible. Or cette position du problème, confusément entrevue par les auteurs des théories dites physiologiques, s'est trouvée aussitôt faussée par l'idée d'une réalité mentale juxtaposée aux phénomènes physiologiques, ou de l'aspect mental d'une réalité à double face. Au lieu d'écarter le déterminisme psycho-physique et d'exclure le sentiment de leur explication, ils ont simplement avancé le moment où s'exercerait l'action psycho-physique, et prétendu donner une explication nouvelle du sentiment : les perturbations organiques seraient provoquées directement par l'idée, et l'émotion, considérée sous son aspect subjectif, ne serait que la conscience de ces perturbations. Ce qui était doublement incompréhensible, puisque d'une part l'action psycho-physique soulève toujours les mêmes difficultés quand on l'attribue à la représentation au lieu de l'attribuer à l'émotion elle-même, et que d'autre part le sentiment, réduit ainsi à la simple perception de modifications corporelles, perdait précisément cette chaleur affective dont la théorie reprochait à ses devancières de ne pas rendre compte, et se trouvait de nouveau ramené à une connaissance pure et simple. Aussi a-t-on vu des problèmes factices se mêler inextricablement au problème déjà suffisamment ardu du mécanisme physiologique de l'émotion, pour rendre la question à peu près inintelligible. Voici par exemple comment la pose encore, après tant d'autres, le *Nouveau Traité de Psychologie*¹ : « Quelle est la nature profonde du phénomène émotionnel ? Faut-il le considérer comme un phénomène mental et cérébral qui, suivant la conception courante, succède aux perceptions et aux représentations et détermine, dans l'organisme, les variations

1. T. II, p. 422; le chapitre est dû à M. Dumas.

musculaires, circulatoires et autres ? Faut-il, au contraire, le considérer comme le retentissement dans la conscience des variations organiques qui, dans ce cas, succéderaient directement à la représentation ? » Il est clair que ce qu'on pose ainsi comme un problème scientifique, c'est proprement le problème des rapports du fait de conscience aux phénomènes physiologiques. Aussi n'est-il pas surprenant que, ne pouvant y apporter de réponse ni même le concevoir clairement, on en vienne bientôt à en transposer l'énoncé, et qu'à l'alternative d'abord établie entre les théories intellectualistes et les théories physiologiques on substitue, sur le plan physiologique, l'alternative entre les théories cérébrales et les théories périphériques : la discussion, déclare M. Dumas, n'est plus entre intellectualistes et physiologistes, mais « entre physiologistes partisans d'une théorie périphérique et physiologistes partisans d'une théorie centrale »¹. Formule à laquelle nous souscririons volontiers, à la condition de l'entendre en un sens tout différent de celui où la prend M. Dumas. Selon nous, il n'y a pas de discussion entre intellectualistes et physiologistes, pour cette bonne raison que, sous le même nom d'émotion, ce sont deux choses bien distinctes qu'ils cherchent à expliquer : de sorte que l'opposition n'est pas entre leurs solutions, qui ne sont nullement incompatibles, mais entre les problèmes eux-mêmes, qui se situent sur deux plans différents. Ce n'est pas du tout ce que veut dire M. Dumas, qui, parlant comme s'il s'agissait de deux réponses contradictoires à une seule question, rejette comme fausse la théorie intellectualiste proprement dite, et n'en retient que l'idée de l'importance prépondérante des phénomènes cérébraux dans l'émotion. Idée qui sans doute appartient au pseudo-intellectualisme du xix^e siècle qui, subissant la contagion du réalisme psychologique,

1. *Ibid.*, p. 432.

conçoit le jeu des représentations sur le modèle de la composition des forces en mécanique, ce qui conduit facilement à n'y voir que la face subjective du jeu des modifications cérébrales. Mais idée étrangère à une théorie méritant le nom d'intellectualiste, c'est-à-dire à une théorie qui, expliquant le sentiment par l'activité intellectuelle, maintient l'originalité de celle-ci et refuse de l'assimiler à un mécanisme mental. L'opposition du mental et du physique ne peut être ramenée ainsi à coïncider avec celle du cerveau et du reste de l'organisme sans créer aussitôt d'irréremédiables confusions. Ce sont ces confusions qui expliquent que la controverse sur l'émotion ait pu s'instituer, à la fin du xix^e siècle, sur une antithèse aussi boiteuse que l'est celle des théories intellectualistes et des théories physiologiques quand on y voit deux hypothèses rivales d'une science des faits de conscience, deux manières contradictoires d'expliquer l'émotion conçue comme réalité mentale. Refusez le postulat réaliste, restituez à chaque doctrine sa signification profonde, vous verrez s'évanouir l'opposition de deux solutions antagonistes d'un même problème, vous verrez apparaître à la place l'opposition entre l'ordre de la réalité et l'ordre de la pensée et, par suite, la séparation des deux problèmes que comporte l'émotion, chaque théorie apportant essentiellement une manière correcte de poser l'un ou l'autre. Si c'est seulement, comme le veut l'intellectualisme, à l'activité de la pensée qu'on peut demander la raison du sentiment, inversement ce sera à une théorie physiologique qu'il faudra recourir lorsque, plaçant le problème sur le terrain de la science, on cherchera le déterminisme selon lequel certains phénomènes naturels en conditionnent d'autres ; seulement, on devra alors demeurer sur le terrain qu'on aura choisi, laisser de côté toute tentative de psycho-physiologie, et renoncer à donner une explication du sentiment au sens ordinaire du terme : les seules réalités qu'on

pourra atteindre seront des réalités matérielles, finalement résolubles en phénomènes physico-chimiques.

On dira peut-être que les explications qui précèdent postulent une théorie mécaniste de la vie, et que rien n'est moins sûr, et en tout cas plus discuté parmi les biologistes, qu'une telle théorie ; que, comme le trait caractéristique qui, au moins en apparence, distingue les phénomènes vitaux des phénomènes inorganiques, est la finalité de leurs processus où se manifeste l'action de quelque chose qui ressemble fort à une tendance, c'est à celui qui nie cette apparence qu'incombe la charge de la preuve. Nous ne répondrons pas que notre conception mécaniste, ou plus exactement déterministe, des phénomènes vitaux considérés comme objets d'une science naturelle, résulte de notre définition de la réalité objective : on pourrait répliquer que justement l'impossibilité d'appliquer à la vie pareille conception de la réalité objective lui inflige un démenti. Nous demanderons seulement quel sens on attribue à cette opposition du mécanisme et du vitalisme, du déterminisme et de la finalité. Par ces mots de tendance, instinct, impulsion, besoin, élan, et autres analogues, entend-on désigner une « force vitale », c'est-à-dire une force réelle, superposée aux forces physico-chimiques et intervenant dans leur jeu pour le faire servir à des fins plus ou moins confusément définies ? Nous ne croyons pas que beaucoup d'auteurs accepteraient aujourd'hui de prendre à leur compte une idée de ce genre. Il faudra donc concevoir la finalité des phénomènes vitaux de manière telle qu'aucune atteinte ne soit portée au déterminisme : à cette condition seulement il sera permis de parler un autre langage que le langage mécaniste, et on le fera quand on voudra exprimer la coordination de phénomènes complexes aboutissant à un résultat relativement simple, utile à l'individu ou à l'espèce. Et cette convenance téléologique sera d'autant plus digne de remarque que les phénomènes

considérés seront eux-mêmes plus complexes¹. Lorsqu'on passera de l'activité cellulaire au fonctionnement d'un organe et finalement au comportement d'ensemble d'un animal, lorsqu'on montera dans la hiérarchie des êtres vivants pour arriver jusqu'à l'homme, d'une part l'explication mécaniste sera de plus en plus difficile à donner à cause de la complication croissante de la machine, d'autre part le langage finaliste s'imposera de plus en plus parce que la convenance téléologique sera d'autant plus frappante qu'elle mettra en jeu un plus grand nombre d'activités élémentaires coordonnées. On parlera alors de tendance, non seulement parce qu'on se trouverait bien empêché de donner une description mécaniste du comportement, mais parce que, pût-on même le faire, on laisserait ainsi échapper ce qui de plus en plus paraît être l'essentiel, à savoir l'agencement harmonieux du mécanisme. Quand nous voyons un carnassier se mettre en chasse, guetter la proie aperçue ou devinée, fondre sur elle, lutter et finalement la dévorer, nous disons qu'il agit sous l'impulsion de la faim, à la fois parce que nous sommes incapables d'expliquer mécaniquement sa conduite, et parce que nous voulons marquer le rapport de convenance téléologique entre cette activité extraordinairement complexe et l'acte final utile à la conservation de l'animal. Seulement, la faim que nous invoquons ainsi n'est nullement une force qui animerait l'être vivant, s'ajoutant aux forces physico-chimiques qu'elle aurait pour fonction de déclencher et de diriger : la concevoir ainsi serait revenir à l'hypothèse, que nous avons exclue, d'une force vitale venant s'insérer dans le déterminisme. N'étant rien de plus qu'un nom désignant un certain rapport téléologique, la faim n'appartient pas à l'être vivant, car un rapport ne peut évidemment être possédé

1. Pour l'interprétation de l'idée de finalité, nous nous inspirons des analyses de M. Goblot; v. notamment son *Traité de Logique*, chap. xv et xvi.

par une chose, mais seulement affirmé par une pensée. Si une loi naturelle, affirmation par la pensée d'un rapport de dépendance entre phénomènes, peut être appelée vraie mais non proprement réelle, pas davantage ne sera réelle une tendance, simple rapport entre une activité complexe et un but. Elle le sera même encore moins, car les lois naturelles, ayant pour fonction d'organiser les images en systèmes de dépendance causale, entrent à ce titre dans le réel objectif qu'elles permettent de construire, tandis qu'un rapport de convenance téléologique ne sert en rien à la constitution du réel objectif : ce que Kant exprimait en disant de la finalité qu'elle n'est qu'un principe régulateur, et non déterminant. Aussi, nous pourrions bien dire encore que la tendance est favorisée ou contrariée, pour exprimer que le cycle téléologique se déroule normalement ou qu'au contraire son accomplissement est compromis par l'intervention d'un élément étranger. Mais la contrariété ou l'harmonie ne sera pas alors pour une tendance considérée comme une force dirigeant l'être vivant ; il n'y aura de contrariété ou d'harmonie qu'aux yeux du sujet qui pense le système téléologique. Nous ne pourrions donc pas parler, autrement qu'au sens « objectif » de ces mots, de plaisir ni de peine. Et d'ailleurs nous évitons de le faire, dans la mesure où nous nous abstenons de prêter à l'être vivant chez qui nous remarquons cette convenance quelque chose qui équivaille à une connaissance plus ou moins vague du but et des moyens qu'il met en œuvre pour l'atteindre : c'est pourquoi nous n'attribuons pas de sentiment à la plante, et nous hésitons à le faire lorsqu'il s'agit d'animaux inférieurs. Qu'est-ce à dire, sinon que, une fois même que nous en avons effacé toute trace de force occulte, la tendance dont nous dotons un autre être vivant reste encore pour nous une notion confuse, où nous mêlons les deux idées de convenance téléologique remarquée par nous dans le comportement

de cet être, et de fin assignée par lui-même à sa propre activité? La seconde idée, on l'a vu, permet bien de comprendre les sentiments agréables ou pénibles, mais elle nous ramène à la définition de la tendance comme position d'une valeur, c'est-à-dire à la tendance envisagée sous son aspect mental et à une explication intellectualiste. Bref, nous n'avons que deux manières strictement objectives de considérer ce qui se passe chez un être vivant, qu'il s'agisse de fonctions organiques, de comportement instinctif ou d'activité volontaire. Nous pouvons décomposer le phénomène total en phénomènes élémentaires, pour rechercher le déterminisme de chacun d'eux : la tendance se résoudra alors en une pluralité de phénomènes physico-chimiques, et il ne sera question ni de succès ni d'échec, ni de plaisir ni de peine. Ou bien nous préfererons embrasser du regard l'ensemble du phénomène, remarquer comment les phénomènes élémentaires concourent à un même résultat, comment ce résultat est à son tour un moyen en vue de la conservation de l'individu ou de l'espèce : nous parlerons alors d'une tendance par laquelle l'être vivant aspire à ce résultat, et nous dirons qu'elle est favorisée quand le résultat est obtenu, contrariée quand il est compromis par un obstacle étranger. Mais, à moins que nous ne revenions plus ou moins confusément à l'idée désuète d'une force vitale, la tendance que nous invoquons ainsi n'est nullement une force naturelle qui animerait l'être vivant, et qui produirait en lui, selon qu'elle est secondée ou entravée par les autres forces naturelles, des états agréables ou pénibles. S'il semble pourtant que nous puissions parler alors de plaisir et de peine, c'est que, abandonnant l'attitude objective, nous attribuons à l'être vivant que nous observons quelque chose qui ressemble plus ou moins à l'idée que nous avons nous-mêmes formée de ce qui lui convient ou lui est nuisible. Et l'hypothèse que nous faisons en lui transférant ainsi

notre propre connaissance de ce qui est bon ou mauvais pour lui, peut assurément être juste, surtout s'il s'agit d'un de nos semblables. Mais elle nous ramène à considérer la tendance du point de vue intellectualiste.

Une fois de plus nous voyons se dissiper la confusion que recèle la notion de fait psychique. On emprunte à la réalité, c'est-à-dire à l'univers physique, l'idée d'existence, on emprunte à la pensée, c'est-à-dire à l'activité intellectuelle, l'idée d'esprit, et on les joint pour former celle d'une existence spirituelle, susceptible comme toute réalité de faire l'objet d'une science de la nature, mais d'une science qui, portant sur une réalité spécifiquement mentale, s'ajouterait à la science du monde externe comme une physique de l'esprit juxtaposée à la physique de la matière. Or la même dissociation entre l'ordre de l'existence et l'ordre de la pensée que nous avons dû opérer à propos de la connaissance et de la volonté, s'impose de nouveau à l'occasion du sentiment. La tendance, par laquelle on s'accorde à expliquer le plaisir et la peine, peut bien être intégrée dans la science de la nature, soit qu'on la réduise à de simples changements physico-chimiques susceptibles d'être pris dans le réseau du déterminisme, soit que, considérant la propriété remarquable que possèdent ces phénomènes élémentaires de se grouper en systèmes téléologiques, on se serve du mot de tendance pour exprimer la direction de ce mécanisme vers un résultat utile à l'être vivant. Il s'agit bien alors de certaines réalités, ou du moins d'un aspect particulièrement intéressant que présentent ces réalités aux yeux d'une pensée capable de concevoir des rapports de moyens à fin ; mais ces réalités sont physiques et non mentales, et il ne peut être question de lier à la tendance ainsi entendue le plaisir et la peine que si on les réduit eux-mêmes à des réalités physiques, comme sont certains

complexes de modifications organiques. Si au contraire c'est des sentiments agréables et pénibles proprement dits que l'on veut rendre compte, les tendances auxquelles on devra les lier ne pourront être autre chose que des jugements de valeur. Seulement, en les traitant ainsi comme des jugements, nous cessons de les traiter comme des réalités se prêtant à être saisies du dehors par la pensée pour qu'elle les organise en un déterminisme mental : la même raison qui nous empêche de considérer comme un fait et d'expliquer comme tel la pensée d'autrui et ne nous permet de la saisir qu'en la comprenant, c'est-à-dire en reproduisant l'acte de pensée d'autrui, nous empêche de considérer comme un fait et d'expliquer comme tel un système de tendances, puisque celles-ci se réduisent à des jugements de valeur et par conséquent à des pensées. C'est ce que suffirait à montrer la manière dont nous procédons dans la vie courante, oubliant toute psychologie théorique, pour comprendre les sentiments d'autrui. C'est un fait que nous parvenons assez bien à prévoir, avec une exactitude passable, les réactions affectives des personnes que nous connaissons suffisamment. Si cette prévision était comparable à celle de phénomènes naturels, elle envelopperait une connaissance déjà assez précise des lois psychologiques selon lesquelles les sentiments sont ainsi déterminés par les circonstances et par le caractère de la personne, c'est-à-dire par son système de tendances. Il serait dès lors vraiment inexplicable que le psychologue professionnel fût tout à fait incapable de formuler de semblables lois. La chose s'explique parfaitement au contraire si l'organisation des tendances, au lieu d'obéir à des lois naturelles — et à des lois tellement cachées que le psychologue n'en sait pas beaucoup plus qu'un autre à leur sujet — se fait selon les exigences de la logique, auxquelles se plie spontanément la pensée du connaisseur d'hommes. Pour comprendre les sentiments de quelqu'un, nous tâchons

de connaître sa table de valeurs ; et pour comprendre comment il peut admettre précisément cette table de valeurs, nous ne recherchons pas les causes qui l'ont progressivement constituée en sa conscience, mais les raisons qui la justifient à ses propres yeux. Nous essayons d'adopter pour un moment ses idées, à la fois celles qui concernent la réalité et celles qui portent sur les valeurs, et de voir comment elles s'organisent : dans la mesure où nous y parvenons, nous comprenons pourquoi il juge telle chose bonne, ou préférable à telle autre, nous comprenons le système de ses tendances. Dans le cas des tendances comme dans celui des jugements théoriques, comprendre signifie justifier. Ce qui ne veut pas dire que tout système de tendances m'apparaisse nécessairement bon, pas plus que n'importe quel système de jugements théoriques ne m'apparaît nécessairement vrai. Mais un système de pensées m'apparaît justifié dans la mesure même où il forme un système, et illégitime dans la mesure où j'y aperçois des contradictions. Et comme il n'y a pas de système de pensées qui soit pleinement achevé, comme il n'y en a pas non plus qui présente une incohérence complète, il n'y en a point qui apparaisse totalement justifié ou totalement illégitime. On trouve seulement entre eux des degrés de valeur, qui se mesurent à leur degré de systématisation. Ce qui revient à dire que les systèmes de tendances, de même que les systèmes spéculatifs, ne sont jamais que partiellement intelligibles, et qu'ils le sont dans l'exakte proportion où ils sont justifiés. Aussi n'accepterons-nous pas l'objection par laquelle, mettant complaisamment le doigt sur les incohérences que présentent, chez beaucoup d'hommes, leur faisceau de tendances, on nous ferait remarquer que notre méthode d'explication échouerait dans la plupart des cas. D'abord, ces incohérences sont sans doute moins graves qu'on n'est enclin à le supposer. Nous appelons volontiers incohérences ce qu'un simple défaut d'infor-

mation sur la pensée d'autrui nous empêche seul de comprendre. On s'en aperçoit à mesure qu'on a occasion de connaître mieux ces caractères qui nous paraissent d'abord étranges : le faisceau élémentaire et disparate de tendances qu'on leur prêtait au début, s'enrichit bientôt et s'organise. Il faut veiller aussi à ne pas prendre pour une incohérence ce qui ne s'accorde pas avec telle ou telle de nos pensées, glissée subrepticement dans le système des pensées d'autrui. Mais de plus et surtout, ces incohérences, quand elles ne sont pas seulement fictives, marquent précisément la limite de toute explication possible d'un faisceau de tendances. Si nous sommes portés à croire que tout faisceau de tendances est théoriquement susceptible de recevoir une explication intégrale, c'est justement parce que nous y voyons un fragment de la réalité, et que la pensée postule que le réel doit pouvoir former un système intelligible. Mais si au contraire nous réduisons ce faisceau de tendances à un ensemble de pensées, alors nous comprendrons, puisque aucun ensemble de pensées n'arrive à s'achever en un système entièrement intelligible, qu'il y ait des limites à l'intelligence des pensées d'autrui, aussi bien lorsque ces pensées sont des jugements de valeur ou tendances que lorsqu'elles sont des jugements purement spéculatifs.

Nous ne pouvons donc que répéter pour les tendances ce que nous avons déjà dit au sujet des jugements théoriques et des décisions volontaires : une étude scientifique en est possible, mais la réalité sur laquelle elle portera sera physique et non mentale ; ou bien, si c'est leur aspect mental qu'on veut considérer, on peut encore le faire, mais alors il n'est plus question de science proprement dite, ni de réalité, ni de lois naturelles. Et puisque c'est par le jeu des tendances qu'on explique les sentiments agréables et pénibles, il n'est plus permis de traiter ceux-ci, ni comme des « faits affectifs », ni comme

un « timbre affectif » des faits de conscience, entrant comme éléments dans un déterminisme mental. En adoptant l'attitude scientifique et réaliste, on ne les atteindra que sous l'aspect par lequel ils font partie de la réalité, c'est-à-dire sous forme de simples modifications organiques. Pour saisir ce que tout le monde entend en parlant de plaisir et de peine, la seule attitude légitime est l'attitude intellectualiste.

II. — LE SENTIMENT ET L'ORGANISME

Mais cette attitude intellectualiste convient-elle encore si, au lieu de traiter des tendances et du sentiment en général, on examine plus spécialement les besoins d'ordre organique, et les plaisirs et les peines qui sont liés à leur exercice? La théorie qui fait consister le plaisir et la peine dans le sentiment d'un accord ou d'un conflit logique entre des jugements, si elle semble plausible lorsqu'il s'agit de ces joies et souffrances qu'on nomme morales et qui dépendent incontestablement de jugements, si elle peut sans trop de peine être étendue aux sentiments esthétiques, dus à l'organisation des images, se prête-t-elle encore, à moins qu'on ne consente au plus violent paradoxe, à expliquer les plaisirs et les peines dits physiques? Faudrait-il donc soutenir l'idée extravagante que les souffrances de la faim consistent dans le sentiment d'une contradiction entre nos jugements, et le plaisir sexuel dans celui d'une organisation de nos pensées? Certes, il est bien difficile de faire la part, dans les sentiments que nous éprouvons, de ce qui est dû aux jugements que nous portons sur la valeur des choses, pour trouver comme résidu une peine ou un plaisir purement physique, complètement indépendant de tout conflit ou accord de jugements. Nous ne parvenons probablement jamais à saisir à l'état pur ces plaisirs et ces peines, si bien qu'il n'est pas absolument sûr

qu'on ait le droit de parler, du moins chez un être pensant, de plaisirs et de peines exclusivement physiques, ni de jamais traiter l'activité intellectuelle comme négligeable dans le sentiment. C'est ainsi que, par exemple, l'agrément et la peine liés aux saveurs et aux odeurs sont sous l'étroite dépendance de la valeur préalablement accordée par la pensée à l'objet sapide ou odorant ; et l'on sait l'influence qu'exercent les traditions sociales, et simplement la mode, sur le plaisir qu'on éprouve à tel mets ou à tel parfum. Essayez néanmoins de vous affranchir le plus possible des préjugés de ce genre, de considérer un plaisir physique en lui-même, en tâchant de faire abstraction de toute position de valeur, de toute préférence préalable : vous risquez fort de le trouver insipide. Là est sans doute l'une des raisons pourquoi sont finalement frustrés ceux qui veulent jouir de leurs sensations en portant sur cette jouissance même toute leur attention passionnée, et qui viennent alors à penser, soit que le plaisir est un leurre, soit, avec plus de raffinement, que la vraie jouissance est dans l'attente du plaisir, dans le désir inassouvi, et que tout l'art du voluptueux est de savoir cultiver sa soif. Qu'on puisse jouir ainsi de l'exaspération du désir, même physique, cela ne montre-t-il pas que, chez un être pensant, le plaisir et la peine ne sont pas liés automatiquement à la satisfaction et à l'échec des besoins organiques ? Même dans le cas le plus défavorable, celui de la douleur physique proprement dite, le lien qui la suspend à la pensée n'est pas totalement dénoué. C'est un lieu commun chez les moralistes que de déceler toute la part qui revient à l'imagination dans ce que nous prenons pour une douleur réelle. Un léger pincement au cœur, à peine douloureux en lui-même, est ressenti comme une atroce souffrance par qui croit y discerner le symptôme d'une grave lésion. Toutefois, on aura beau multiplier les remarques de ce genre, il n'en restera pas moins vrai que, dans les cas

où les tendances spirituelles s'unissent ainsi aux tendances organiques en des complexes indissolubles, ce serait renverser les choses que de prétendre dériver celles-ci de celles-là. Car si le plaisir ou la peine que nous éprouvons selon qu'un besoin organique reçoit ou non satisfaction, est lié au jugement que nous portons sur la valeur de l'objet capable de le satisfaire, on peut penser que ce jugement de valeur est commandé par le sentiment bien plutôt qu'il ne le commande ; l'influence qu'exercent nos préjugés sur nos plaisirs et nos peines n'est pas illimitée, et d'ailleurs n'est-ce pas finalement dans des plaisirs et des peines que ces préjugés ont eux-mêmes leur origine ? Songeons aussi à quelles conséquences nous entraînerait une telle assimilation des tendances organiques à des jugements de valeur : il faudrait déclarer intelligente toute l'activité biologique, et aussi bien l'accomplissement des fonctions physiologiques que les démarches instinctives ; il faudrait soutenir qu'un être vivant ne se met à vivre que parce qu'il a commencé par juger que la vie est bonne. L'examen des plaisirs et des peines d'ordre physique invite donc à apporter une modification, ou tout au moins un complément, à la théorie intellectualiste dont nous avons retracé les grandes lignes.

Cette modification ou ce complément, est-ce à une théorie réaliste qu'on devra l'emprunter ? Faut-il, à côté d'une interprétation intellectualiste des tendances spirituelles, donner une interprétation biologique des besoins organiques ? Une telle solution aurait d'abord le défaut de juxtaposer deux explications du sentiment totalement hétérogènes. Cet embarras se fait sentir même dans la psychologie classique quand elle distingue les tendances biologiques et les tendances psychologiques, les plaisirs et douleurs d'ordre physique et d'ordre moral. Pourtant cette distinction, s'établissant alors sur le plan du réel conformément au dualisme ontologique du physique et

du mental, réduit au minimum l'hétérogénéité des deux termes en présence. Néanmoins, elle reste encore boiteuse : car les peines et les plaisirs dits « physiques » sont tout de même, en tant qu'états affectifs, des faits de conscience, de sorte qu'il faut admettre que les tendances biologiques donnent naissance, tout comme les tendances proprement psychologiques, à des états mentaux. De plus, elle permet malaisément d'expliquer comment des tendances foncièrement différentes par nature se composent si bien entre elles, ainsi que les passions de l'amour en fournissent l'exemple le plus frappant. La psychologie réaliste ne pouvait guère échapper à ces difficultés qu'en essayant de réduire à une espèce fondamentale cette dualité apparente des tendances, et en faisant de toute tendance, soit un fait essentiellement biologique, soit un fait essentiellement psychologique. Mais comment, dans le premier cas, faire sortir de besoins organiques purs et simples des tendances comme la curiosité scientifique, le souci de l'élégance ou le goût de cultiver des tulipes ? Quant à la seconde hypothèse, elle ramènerait, sur le plan réaliste, à l'assimilation même que nous venons de rejeter. On comprend que ces difficultés¹ ne feraient que s'aggraver si la distinction entre les deux espèces de tendances s'établissait entre l'ordre de la pensée et l'ordre de la réalité, au lieu de s'établir simplement entre deux parties ou deux aspects de la réalité. Mais ce n'est pas tout. En laissant même de côté la question des rapports des besoins organiques aux tendances spirituel-

1. Elles expliquent peut-être pourquoi les psychologues hésitent entre les trois thèses que nous venons d'indiquer — une thèse dualiste et deux thèses monistes — en osant rarement prendre franchement parti pour l'une d'elles. Il suffira de rappeler les hésitations de Ribot qui, dans le même ouvrage, présente d'abord toute tendance comme un fait essentiellement biologique, mais distingue ensuite entre les tendances biologiques et les tendances psychologiques (*Psych. des Sentiments*, p. 2 et p. 204).

les, pour ne considérer que la nature des premiers, il serait tout aussi impossible d'en donner une interprétation réaliste, et de les attribuer à ces parties du réel que sont les êtres vivants. Car rien n'a disparu des difficultés qui nous ont obligé d'écarter les théories réalistes du sentiment, et la critique que nous en avons faite portait, on s'en souvient, sur la tendance et le sentiment en général, s'appliquant ainsi par avance au cas des besoins organiques auxquels nous avons maintenant affaire. Il ne suffit donc pas qu'une théorie intellectualiste du sentiment vienne à son tour buter contre une difficulté pour que nous soyons par là même autorisés à revenir purement et simplement à une théorie réaliste, ne fût-ce que sur une question plus spéciale. Si l'accord ou le désaccord logique des pensées ne peut rendre compte des besoins organiques ni des peines et plaisirs physiques, on ne les expliquera pas davantage si, laissant de côté toute idée de valeur, on s'installe sur le plan de l'existence, car le réel ne comporte aucune aspiration ni préférence vers quoi que ce soit.

Puisque les besoins organiques ne relèvent ni de l'activité intellectuelle ni du mécanisme de la nature, il faut bien admettre qu'à côté de la pensée et de la réalité il y a place pour un troisième terme par référence auquel s'expliquerait ce qu'on ne peut faire dépendre ni d'un système d'idées ni d'une partie de la nature. Seroit-on tenté de le retrouver en contestant notre définition de la réalité qui étendrait abusivement à la totalité du réel ce qui ne convient qu'à l'une de ses parties, et en établissant dans la réalité elle-même une coupure entre la matière brute où règne un mécanisme aveugle, et les êtres vivants chez qui la tendance serait justement le caractère essentiel ? Nous risquerions encore, avec cette solution, de voir nous échapper le troisième terme que nous cherchons, car le vitalisme est naturellement enclin, après qu'il a défini la vie par la tendance, à

établir une continuité entre la vie et la conscience, de sorte qu'il ne nous met encore en présence que de deux termes, dont un seul comporte tendance : au lieu de marquer une différence de nature entre les besoins organiques et les tendances spirituelles, on devra alors, puisqu'on ne voit dans l'activité intellectuelle qu'un prolongement de l'activité vitale, traiter celles-ci comme de simples complications de ceux-là. Mais sans insister sur cette difficulté, nous remarquerons plutôt que le vitalisme contemporain est bien obligé de reconnaître qu'il n'y a point rupture de continuité entre la matière brute et la matière vivante, que la définition du réel par le déterminisme physico-chimique s'applique aussi aux êtres animés, que l'intelligence ne peut comprendre la vie qu'en la réduisant au mécanisme, et qu'enfin les progrès de la biologie se font tous dans le sens de cette réduction. En d'autres termes, il n'est guère permis aujourd'hui de songer à introduire dans le réel une tendance conçue comme une force vitale soustraite au déterminisme et venant s'ajouter aux forces physiques pour se composer avec elles. La coupure qu'on établit entre la matière brute et les êtres vivants ne peut donc signifier qu'une chose, c'est que ceux-ci se distinguent de celle-là par leur organisation téléologique remarquable : en ce sens, la distinction est légitime, mais cette organisation, loin de faire violence au mécanisme, est celle d'un certain mécanisme extrêmement complexe. L'activité des êtres vivants, en tant qu'elle se manifeste dans l'univers objectif, ne sera donc comprise que dans la mesure où l'on réussira à y retrouver ce mécanisme. Et si nous étions de pures intelligences, n'ayant affaire à ce monde que pour le comprendre, un tel programme de recherches nous paraîtrait sans doute épuiser la question. Seulement, nous ne sommes pas de pures intelligences impersonnelles, et chacun trouve en soi-même, au-dessous de son activité réfléchie, une activité qui, pour n'être pas

délibérée, n'en est pas moins susceptible comme l'autre d'être favorisée ou contrariée, comme elle de le faire jouir ou souffrir. Mais il y a à faire ici une remarque que nous jugeons capitale, et dont il nous semble qu'on ne s'avise guère, ou plutôt dont on ne songe guère aux conséquences : c'est que, si la réduction au mécanisme nous paraît applicable, au moins en droit, au comportement de tous les corps vivants, et aussi par conséquent au nôtre en tant qu'il fait comme les autres partie de la nature, en revanche cette spontanéité irréfléchie n'est éprouvée par chacun que sur soi-même. Supprimez par hypothèse la connaissance directe et intime que vous prenez de cette activité originelle, imaginez que vous n'agissez jamais que par jugement, le spectacle de la vie auquel vous assistez vous suggérerait-il seulement l'idée d'attribuer aux êtres vivants une activité aveugle de ce genre ? Tant s'en faut, qu'au contraire l'idée d'une activité non réfléchie, d'une finalité qu'aucune intelligence n'éclairerait, d'une tendance qui s'exercerait sans qu'un jugement pose une valeur, vous paraîtrait une pure absurdité. Quand donc on déclare que le caractère distinctif de la vie est la tendance, il nous semble que cette affirmation n'est recevable que dans l'un des deux sens suivants. Ou bien, donnant à la thèse toute sa généralité, on l'applique à la totalité des êtres vivants tels qu'ils tombent sous l'expérience sensible : elle signifie alors que les phénomènes vitaux manifestent une convenance téléologique complexe, mais cette convenance est un jugement que nous portons et non une force réelle qui animerait les êtres vivants et leur procurerait plaisir ou peine ; de ce point de vue d'ailleurs, on ne trouvera pas de différence fondamentale, chez un être vivant, entre les tendances spécifiques originelles et les tendances acquises au cours de son développement individuel. Ou bien c'est vraiment à une activité que l'on songe, capable de faire jouir ou souffrir selon qu'elle peut ou non se

déployer, et également distincte du simple fonctionnement d'un mécanisme bien agencé, et des démarches volontaires commandées par des jugements de valeur ; seulement, nul ne saisira une telle activité ailleurs qu'en soi-même, et non pas en son corps tel qu'il apparaît à autrui et qu'il lui apparaît à lui-même dans l'expérience sensible, mais en son corps en tant qu'il s'identifie à sa propre personne. Une fois de plus, c'est à l'idée de la dualité du corps propre que nous nous trouvons ramenés. Peut-être va-t-elle nous permettre d'apporter à la théorie intellectualiste, telle que nous l'avons présentée jusqu'ici, la correction qu'impose la considération des tendances organiques.

Si en effet ces tendances, avec les plaisirs et les peines qu'elles commandent, embarrassent un intellectualisme abstrait qui doit choisir de les exclure de son explication qu'il mutile ainsi dès le principe, ou de les ramener paradoxalement à des jugements de valeur ne différant des autres que par le degré de confusion, elles s'expliqueraient peut-être mieux si l'on admettait que tout exercice de la pensée requiert un sujet individuel où elle trouve un centre de perspective et d'action sur l'univers. On concevrait alors qu'elle fût directement intéressée à la présence de ce centre, et qu'ainsi chaque sujet individuel s'attribuât naturellement une valeur propre et s'aimât d'un amour propre spontané. Partons de cette idée comme d'une hypothèse, et demandons-nous par quels caractères, en conséquence de l'hypothèse, cet amour propre de l'individu se distinguerait des tendances dont il a été question jusqu'ici ; il restera ensuite à examiner si de tels caractères ne sont pas précisément ceux qui définissent, par opposition aux jugements de valeur, les besoins organiques. Tandis que les tendances spirituelles ne commandent qu'hypothétiquement, en ce double sens que la position de valeurs par la pensée participe d'abord de la contingence des jugements, et qu'ensuite l'organi-

sation systématique des valeurs tempère l'action de chaque tendance, au contraire l'amour propre individuel devra retenir quelque chose du caractère catégorique de l'impératif par lequel la pensée s'oblige à s'exercer. Si la valeur de vérité s'impose à la pensée de telle sorte qu'il y ait pour elle contradiction absolue à la nier, n'y aurait-il pas encore une manière de contradiction si le sujet pensant était libre de poser ou de rejeter, comme il peut le faire pour telle ou telle autre valeur, la valeur du centre de perspective sans quoi il resterait privé de tout aliment et, partant, de toute occasion de porter aucun jugement ? Pareille valeur doit donc être, non pas posée par la pensée, mais bien plutôt imposée au sujet pensant : d'une part elle se retrouvera chez tout être pensant, d'autre part elle ne se laissera guère dominer par les autres tendances. De là résultera une seconde différence qui devra séparer de façon encore plus frappante l'amour propre individuel et le système des jugements de valeur par lesquels nous avons défini les autres tendances. Essayons en effet d'effacer cette différence, et d'assimiler l'amour spontané de soi à une tendance quelconque, c'est-à-dire à la position par la pensée d'une valeur parmi d'autres, d'une fin avec son cortège de moyens. De même que l'homme qui attribue une valeur prééminente à la richesse s'ingénie à gagner de l'argent, et pour cela s'informe d'abord des moyens pour y parvenir, les adapte aux circonstances, les perfectionne peu à peu selon l'expérience qu'il acquiert, ainsi nous allons, pour conserver en bonne santé notre corps, rechercher ce qui lui est utile, fuir ce qui peut lui nuire; nous devons donc commencer par nous demander de quelles substances il est composé, en quelles proportions, comment elles se distribuent en cellules, en tissus, en organes, quel rôle joue chacun d'eux et quelles conditions sont requises pour son bon fonctionnement : à ce compte, toute la science des plus éminents physiologistes serait

loin d'y suffire. Nous voilà engagés dans un cercle : la science ne peut se constituer que par l'exercice de la pensée, la pensée ne peut s'exercer que si la science est déjà constituée. Pour sortir du cercle, il faut renoncer à assimiler, comme nous venons de le feindre, l'amour propre originel à un jugement de valeur porté par la pensée. S'il est vrai que la pensée ne peut se développer que par la présence d'un centre individuel de perspective et d'action délibérée, il faut bien admettre, si difficile que cela soit à concevoir, que cet individu est déjà doué d'une activité spontanée, s'exerçant sans le secours ni le contrôle de la pensée, et dont la pensée retrouvera la manifestation dans le monde des objets sous la forme de l'organisation téléologique du déterminisme biologique, en vertu duquel l'être vivant accomplit aveuglément pour assurer sa conservation ce que déciderait précisément de faire l'intelligence la plus clairvoyante. En résumé, si l'amour propre individuel implique, en qualité de tendance, la valeur du but qu'il vise, il devra du moins se distinguer des jugements de valeur que sont les autres tendances en ce qu'il ne sera pas lui-même un jugement : car un jugement est librement et sciemment porté par la pensée, tandis que la pensée trouve devant elle, chez l'individu où elle s'exerce, cette tendance aveugle et cette valeur qu'elle n'a pas le pouvoir de nier, n'ayant pas eu à l'affirmer. Certes, rien n'empêche qu'ultérieurement la pensée confère une valeur expresse à la vie, et prenne délibérément les préceptes de l'hygiène comme principes de conduite, doublant ainsi d'une activité réfléchie l'activité spontanée de l'individu ; mais il faudra se garder d'établir entre ces deux genres d'activité une simple différence de degré, comme si l'on passait par transitions insensibles de jugements de valeur obscurs et confus à des jugements de plus en plus clairs et distincts. La valeur de l'individu n'est pas posée par un jugement, étant logiquement

antérieure à l'opération du jugement dont elle est la condition.

Il n'est pas malaisé de reconnaître, dans le portrait tel que notre hypothèse nous invitait à l'esquisser, les traits les plus accusés des besoins organiques, ceux par quoi ils s'opposent le plus nettement aux tendances spirituelles. En premier lieu, ces besoins présentent bien ce caractère impérieux que nous venons de leur attribuer, et qui se manifestera même si nous les comparons à la forme exacerbée des autres tendances, c'est-à-dire aux passions. Il y a d'abord un contraste frappant entre, d'une part, la variété des passions humaines et la caducité de la plupart d'entre elles, et de l'autre l'uniformité et la constance des besoins organiques, qui s'imposent à tous de la même manière, et sans discontinuer. De plus, si une passion vive parvient à se subordonner les autres tendances, si son éclosion entraîne un renversement des valeurs anciennes, il subsiste une tendance qui échappe presque entièrement à sa domination, une valeur qui demeure à peu près intacte : c'est la valeur que l'individu passionné s'attribue spontanément. Si cette valeur originelle était abolie, ou même seulement ébranlée, comment le sujet attacherait-il encore un tel prix à l'objet de son désir ? Ce n'est pas précisément à la gloire elle-même, ou à une femme, ou à la richesse qu'il confère une valeur, mais à la jouissance de ces biens par lui-même, centre permanent d'intérêt. Et sans doute le passionné, mieux qu'un autre, ira jusqu'à sacrifier sa vie à une cause, ou même mettra volontairement fin à ses jours par le suicide. C'est que, nous l'avons dit, l'amour propre spontané peut se doubler, chez un être pensant, d'une tendance réfléchie, jugement de valeur expressément porté sur cette partie de la nature qu'est le corps de l'être pensant. Un tel jugement entrera en composition avec les autres pour former système avec eux, et rien n'empêche que, dans certaines circonstances, le sujet se

trouve amené à réviser ce jugement, à subordonner cette valeur à d'autres, ou même à la nier tout à fait. En prenant un pareil décret, il s'oblige à une conduite déterminée : la connaissance qu'il a acquise, par réflexion sur l'activité spontanée de l'organisme, de ce qui lui est profitable ou nuisible, suffit largement pour lui permettre de le détruire volontairement. Mais on voit que lorsque l'amour propre est vaincu, ce n'est en quelque sorte que par un subterfuge ; ou plutôt il faut dire, pour parler exactement, que ce n'est pas l'amour propre comme tendance spontanée et originelle qui est vaincu, mais la tendance réfléchie qu'on a réussi à lui substituer. Il est en effet bien remarquable que cette tendance originelle ne subit jamais pareille défaite chez les êtres à qui un développement intellectuel insuffisant ne permet pas de la doubler par une tendance réfléchie : on ne connaît pas de cas avéré de suicide chez l'animal ni chez le jeune enfant. Il n'est pas moins remarquable que le suicide se consomme presque toujours par un acte positif, bref et irréparable, et fort rarement par une résistance passive et prolongée aux sollicitations du besoin : comme si la pensée ne pouvait triompher de la nature que par surprise. Mais ce qui, plus que tout peut-être, mérite d'être relevé, c'est que celui-là même qui a pris le parti, par exemple, de se laisser mourir d'inanition, n'en ressent pas moins la faim comme une souffrance, et non comme un plaisir, comme il semblerait pourtant normal pour qui souhaite avant toute autre chose la destruction lente de son être. Qu'est-ce à dire, sinon que cette souffrance marque, en quelque sorte, la résistance que l'amour propre spontané de l'individu oppose aux libres décrets de l'intelligence ? Nous touchons ici au point essentiel. Le Stoïcien peut bien décider que la douleur n'est pas un mal, sa décision ne l'empêche nullement de l'éprouver. Or le paradoxe fondamental du Stoïcisme, celui d'où les autres découlent, n'est-il pas précisé-

ment de prétendre détacher entièrement la pensée de l'individu pensant, et de vouloir juger du bien et du mal du point de vue d'une intelligence impersonnelle ? Négliguez l'individu pensant, en oubliant d'une part l'attache de l'intelligence avec un centre de perspective et d'action, d'autre part en ne retenant du corps que l'idée d'un objet mêlé aux autres, et vous voilà obligé, si vous êtes intellectualiste, de raisonner comme le Stoïcien. Ne reconnaissant d'autre valeur originelle que celle de la raison, vous devrez juger indifférentes toutes les aventures que subit votre corps, ou même les juger toutes bonnes en tant qu'elles manifestent ce déterminisme de l'univers qui en fait la parfaite rationalité ; et comme votre corps n'est qu'une partie infime de cet univers, le culte assidu que vous lui vouez ne peut être qu'une illusion dont il convient de se délivrer. Reste qu'il est justement impossible de s'en délivrer, et que le sage qui réussit à comprendre que son propre corps n'est qu'une pièce quelconque de cet univers dont sa raison se complait à admirer l'ordonnance, s'il parvient ainsi à retrancher des souffrances physiques les maux imaginaires que la pensée leur surajoute, ne s'affranchit pas pour autant des souffrances physiques elles-mêmes. Si cet attachement indéfectible du sujet pensant à la vie, si cette préférence éclatante qu'il accorde à un certain corps qui pourtant ressemble fort, en tant qu'objet naturel, à beaucoup d'autres dont il se désintéresse, choquent la raison comme un scandale, c'est bien lorsqu'on veut à toute force faire de cet attachement et de cette préférence quelque chose de raisonnable, à quoi l'on soit libre d'accorder ou de refuser son assentiment selon qu'ils peuvent ou non se justifier pour une intelligence impersonnelle. La vérité est que la force de cet attachement spontané de l'individu à soi-même n'a pas de commune mesure avec celle des autres tendances. Elle ne consiste pas dans le rang plus ou moins élevé que la pensée

assigne à son objet dans la hiérarchie des valeurs, ce qui comporterait la faculté de lui assigner un rang quelconque. Elle s'impose absolument à la pensée qui, lorsqu'elle croit la nier, ne réussit en réalité qu'à nier la tendance réfléchie dont elle l'a recouverte.

Il sera plus facile encore de reconnaître, dans les besoins organiques, le second caractère que nous avons annoncé. De l'idée d'un centre individuel de perspective et d'action comme condition de l'exercice de la pensée, nous avons déduit que ce sujet individuel devrait, sans qu'intervienne aucun jugement de valeur ni aucune connaissance de moyens et de fins, être doué de tendances et d'aversion spontanées, et offrir ainsi le spectacle paradoxal d'une activité qui, sans être encore réglée par la pensée, procède cependant à la manière d'une activité intelligente, et même d'une activité savante. Or, c'est justement un tel contraste qui nous déconcerte quand nous examinons l'activité instinctive ou l'activité organique. Il éclate dans l'activité organique, qu'on ne peut certes soupçonner d'être intentionnelle, et qui pourtant s'exerce avec une sûreté étonnante, puisqu'en dépit de quelques défaillances, elle réussit encore infiniment mieux que ne ferait l'intelligence du plus savant physiologiste. S'il n'apparaît pas toujours aussi manifestement dans l'instinct, c'est sans doute parce que l'instinct se double souvent d'une pensée plus ou moins développée qui, interférant avec lui, en masque la spécificité. Mais il serait bien difficile, comme on l'a souvent noté¹, d'établir une distinction nette entre l'activité organique et le comportement instinctif : l'un n'est-il pas d'ailleurs le prolongement de l'autre, et s'expliquerait-on le fonctionnement d'un appareil digestif chez un être qu'aucun instinct ne porterait à s'alimenter ? Nous nous croyons

I. P. ex. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 179-181; Lalande, *Les illusions évolutionnistes*, p. 126-127.

donc autorisé à mettre ensemble, pour la question qui nous occupe, l'activité instinctive et l'activité organique, pour opposer leurs caractères à ceux de l'activité intelligente ou volontaire. Pareille coupure, qui s'explique tout naturellement dans notre hypothèse, demeure un mystère pour un intellectualisme intransigeant, qui n'a d'autre ressource que de la contester, et d'établir une soudure entre l'instinct et l'intelligence pour mettre entre eux une simple différence de degré. Thèse en apparence admissible lorsqu'il s'agit des formes ambiguës que revêt l'activité chez des êtres à qui l'on peut attribuer, à côté de l'instinct, au moins une lueur d'intelligence, mais dont la fausseté se reconnaîtra d'autant mieux qu'on descendra plus bas vers l'activité organique, dont l'absurdité même sautera aux yeux quand on s'avisera que l'instinct, qu'on tient pour un degré inférieur d'intelligence, devrait comporter déjà des connaissances physiologiques au moins aussi avancées que celles qu'a pu acquérir l'intelligence après des siècles de recherche scientifique. De même donc que naguère l'examen des tendances et du sentiment en général nous a obligé de rejeter au profit de l'intellectualisme le réalisme psychologique, de même maintenant l'examen des besoins organiques et des plaisirs et des peines dits physiques nous oblige de rejeter le pur intellectualisme, et de compléter la théorie intellectualiste par la conception d'un corps propre qui, indispensable à l'exercice de la pensée dont il est le centre de perspective et d'action, devient par là même, indépendamment des valeurs qu'elle pourra librement instituer, son centre originel d'intérêt.

Maintenant, ce centre de perspective et d'action sur l'univers ne remplirait pas son office si lui-même ne se projetait en quelque manière dans le monde des objets en revêtant l'aspect d'une certaine chose, susceptible de figurer, concurremment avec les autres choses, dans le déterminisme universel. L'individu qui permet à la

pensée d'entrer en contact avec le réel se trouvera ainsi en corrélation avec un certain corps, partie de la réalité objective que construit la pensée. C'est pourquoi l'amour spontané de l'individu pour soi-même devra se manifester dans le monde des objets par une certaine organisation de phénomènes physiques assurant la conservation du corps vivant. S'appliquant à ce corps comme objet physique, la pensée ne pourra le comprendre qu'en y voyant une sorte d'appareil automatique, agencé de manière que l'apparition d'une des principales circonstances susceptibles d'arrêter son fonctionnement déclenche d'elle-même la série de phénomènes ayant précisément pour résultat d'écarter le danger. Or les dangers qui menacent un automate sont de deux sortes : l'usure, les accidents. On trouvera par suite chez l'être vivant un mécanisme organisé de telle façon qu'il ait pour effet, d'une part d'assurer l'entretien et la perpétuation de l'être, d'autre part de le soustraire aux causes extérieures de destruction. Dès lors, tout se passera comme si le corps vivant tendait, à la manière d'une pensée qui combine des moyens en vue d'une fin, d'une part à se nourrir et à se reproduire, d'autre part à éviter ce qui compromet son existence. Or non seulement il ne s'agit pas ici de jugements de valeur réfléchis et d'activité intelligente, mais il ne s'agit même plus de tendances spontanées ni d'activité instinctive au sens où nous venons de prendre ces termes. Car il importe, quand on considère ainsi le corps propre comme une partie de la nature, de s'en tenir strictement à l'attitude qu'on a adoptée, et justement ce serait confondre les deux acceptions du corps propre que de prêter à un automate — à moins qu'on ne prenne ces mots dans leur sens strictement « objectif » — des besoins comme la faim, la soif, l'appétit sexuel, ou une aversion pour la douleur. Prenant le corps comme un objet de la nature, la pensée ne peut y trouver autre chose que ce qui fait pour elle l'objec-

tivité du réel, c'est-à-dire un entrecroisement de phénomènes rigoureusement déterminables selon les lois physiques. Cela ne l'empêchera point de reconnaître l'organisation harmonieuse de cet automate, en vertu de laquelle il a des chances d'assurer sa propre conservation : cette harmonie, encore une fois, n'a rien d'une force obscure venant rompre l'automatisme, étant au contraire la perfection même de cet automatisme. De ce point de vue, il sera parfaitement légitime de ne pas établir de différence radicale entre l'activité instinctive et l'activité intelligente, puisque l'une et l'autre se laisseront également décomposer en réflexes élémentaires, et se distingueront seulement en ce que ces réflexes, ou leur assemblage, seront ou bien inscrits dans la constitution spécifique de l'organisme, ou bien montés par les événements qu'aura traversés l'organisme individuel au cours de sa vie. Le philosophe devra seulement ne pas perdre de vue ce que le savant a le droit d'oublier, à savoir que cette manière de considérer les choses n'est pas la seule, et même qu'elle ne souffre pas, en toute rigueur, d'être universalisée : car le savant qui cherche ainsi à resserrer les mailles du déterminisme biologique se sert pour cette recherche de son propre corps comme d'un centre de perspective et d'action sur les phénomènes qu'il étudie ; de sorte qu'il doit implicitement excepter du déterminisme qu'ils lui permettent d'établir, et les mouvements volontaires par lesquels il dirige ses observations, monte ses expériences, en consigne le résultat, et l'activité spontanée par laquelle son corps propre s'entretient et lui donne plaisir ou peine selon le succès.

On voit que les difficultés qu'on éprouve à comprendre la nature des besoins organiques, et partant des plaisirs et des peines d'ordre physique, proviennent encore, au moins pour une part, de ce qu'on n'a pas suffisamment élucidé la notion de corps propre. Faute de s'y être appliqué, ou bien l'on confond sous le même nom un

objet pensé et une condition de l'exercice de la pensée, et cette obscurité initiale s'étend sur toute la suite des raisonnements, ou bien l'on oublie, au profit de l'objet impersonnel, le sujet individuel, et l'on est conduit de paradoxes en absurdités. On confond les deux acceptions du corps propre quand, accordant des tendances à cette partie de l'univers qu'étudie la biologie, on prétend intégrer dans la nature les plaisirs et les peines liés au jeu des tendances : confusion qui contribue à rendre intelligibles les conceptions réalistes du sentiment. On évitera ces difficultés en veillant à ne mettre rien de plus dans le corps que ce qu'on peut légitimement attribuer à un objet, et à le considérer uniquement comme le théâtre de phénomènes physiques qui se puissent relier par des lois aux autres phénomènes de l'univers. Ainsi l'on avancera dans l'intelligence des phénomènes biologiques, insérés dans le réseau du déterminisme. Mais quand au savant succèdera le philosophe, et que celui-ci, faisant réflexion sur les conditions de l'établissement du déterminisme, retrouvera l'activité d'une pensée extérieure à ces phénomènes qu'elle ordonne en un univers, il rapportera d'abord le jeu des tendances à cette activité pensante ; puis, quand il viendra à considérer les besoins organiques, comme il aura reconnu qu'on ne peut introduire dans l'univers objectif des forces naturelles distinctes des forces physiques, il sera tenté de les assimiler à d'obscurs jugements de valeur que porterait l'être vivant sur ce qui lui est utile ou nuisible. La tentation sera d'autant plus grande, que chez un être pensant ces besoins organiques peuvent en effet se doubler de jugements de valeur, et l'activité spontanée d'une activité réfléchie. Dès lors, la logique commande d'attribuer à ces besoins organiques la même contingence qu'à tous les jugements, et même, eu égard à l'exiguïté de notre corps et à sa soumission nécessaire à l'ordre universel, à n'y voir que

préjugés dont il convient de s'affranchir : et l'on renouvellera à peu près les paradoxes des Stoïciens. La logique commande encore, puisque dans les deux cas il s'agit toujours de jugements, de rapprocher l'activité spontanée du corps de l'activité réfléchie de la pensée, et de traiter la conduite instinctive et même l'accomplissement des fonctions organiques comme des manifestations d'une intelligence encore rudimentaire : mais pour jouer le rôle qui lui est ainsi dévolu, ce rudiment d'intelligence devra, par une étrange contradiction, surpasser immédiatement les plus hauts sommets qu'ait atteints l'intelligence elle-même. Paradoxes et contradiction ne pourraient disparaître que si l'on admettait une forme spécifique d'activité, également irréductible à l'activité intellectuelle et au mécanisme du corps objectif. C'est précisément à quoi nous autorisent, ou même nous invitent, nos analyses antérieures. Elles nous ont montré d'abord que, si la constitution d'un univers objectif, et par conséquent d'un corps en tant que partie de la nature, supposait l'activité de la pensée, cette activité à son tour requerrait la présence d'un centre de perspective et d'action, étranger à l'univers objectif qu'il permet à la pensée de construire. Elles nous ont montré ensuite que, la pensée ne pouvant nier sa propre valeur et s'obligeant catégoriquement à s'exercer, cette valeur absolue et cette obligation catégorique devaient rejaillir en quelque manière sur ce qui est expressément requis pour son exercice : de sorte qu'indépendamment de toute valeur librement posée par la pensée, il fallait que s'imposât à elle la valeur de ce centre de perspective et d'action, lequel, sans attendre le lent développement de la pensée, devait être doué d'une activité spontanée et irréfléchie.

Nous sommes le premier à reconnaître ce qu'a d'obscur cette idée d'une activité aveugle et d'une finalité sans représentation du but. Mais une telle idée, qu'on veuille bien le remarquer, demeure indépendante de la théorie

par laquelle nous avons tenté de l'éclaircir : car il nous semble qu'en dehors de tout préjugé philosophique, on ne peut s'empêcher d'admettre que, d'une part, notre activité organique diffère profondément d'une activité délibérée, et que d'autre part, puisqu'elle est pour nous source de plaisir et de peine, elle ne se réduit pas à un simple jeu de forces naturelles. La question qui se pose n'est donc pas tant de savoir si l'on doit admettre l'idée obscure d'une activité irréfléchie que de savoir comment il convient d'en rendre compte. L'explication dont nous venons de proposer le principe, aurait du moins le mérite de n'avoir pas été totalement imaginée pour les besoins de la cause et, en faisant appel à la dualité du corps propre, d'invoquer une notion à laquelle des raisons convergentes nous avaient déjà plusieurs fois conduits.

A ces raisons convergentes il nous reste à ajouter une dernière, tirée elle aussi de l'examen de la tendance et du sentiment. Nous avons dû, pour faire une place aux besoins organiques, compléter l'explication intellectualiste telle que nous l'avions d'abord présentée, en introduisant l'idée que l'exercice de l'intelligence requiert la présence d'un individu déjà doué d'une activité spontanée, et lui imposant par conséquent certaines valeurs avec lesquelles elle devra compter. Or si, laissant de côté pour un moment les besoins organiques et les sentiments qui les accompagnent, nous revenons à la théorie intellectualiste pour l'examiner en elle-même, nous nous apercevrons qu'elle appelle précisément un complément de ce genre ; de sorte que les tendances d'ordre biologique, avec leur cortège de plaisirs et de peines, loin d'en limiter la portée, formeraient au contraire une pièce indispensable à son économie. Son idée maîtresse est que, n'y ayant d'autre forme d'activité mentale que l'activité intellectuelle, une tendance n'est rien d'autre qu'un

jugement de valeur, et un caractère, c'est-à-dire un faisceau de tendances, rien d'autre qu'un système de valeurs. Or cette thèse pose aussitôt le problème de savoir pourquoi tel sujet pensant admet tel système de valeurs plutôt que tel autre, et même pourquoi, d'une manière générale, il pose des valeurs. Sans doute, on comprend qu'un groupe de valeurs préalablement posées aille s'enrichissant de valeurs nouvelles, soit que celles-ci se justifient à titre de moyens, directs ou indirects, par rapport aux premières considérées comme fins, soit qu'au contraire elles interviennent, à titre de fins dernières, pour organiser la diversité des valeurs primitives ainsi reléguées au rang de moyens. Encore faudrait-il expliquer la position des valeurs originelles elles-mêmes. Sans doute aussi, l'intellectualisme reconnaît une valeur originelle incontestable, impliquée dans tout exercice de la pensée, et qui est la valeur de vérité. Mais cette valeur, avec la tendance à l'intelligibilité qu'elle comporte, demeure purement formelle : si elle préside à l'organisation du système des valeurs, elle ne suffit pas à donner à ce système un contenu. Ne commande-t-elle pas l'organisation des vérités spéculatives aussi bien que celle des valeurs, le progrès scientifique aussi bien que le progrès moral ? Cela montre assez qu'elle n'entre pas comme contenu dans l'un de ces systèmes, et qu'elle est seulement le principe régulateur de tout système. Pas plus qu'on ne peut déduire la science du seul principe d'universelle intelligibilité, on ne peut en tirer un système de tendances.

Pareille remarque semble bien compromettre une théorie strictement intellectualiste de la tendance. Et il est vrai qu'elle compromet irrémédiablement toute théorie qui pose une intelligence purement spéculative, n'ayant avec le monde qu'elle connaît d'autre contact que ce contact épistémologique. A un sujet pensant ainsi détaché de l'univers qu'il contemple, également soustrait

aux vicissitudes de son histoire et incapable d'y rien modifier, il suffirait que les éléments du réel se pussent déterminer les uns les autres de manière à satisfaire son exigence d'intelligibilité : seule la forme de l'univers lui importerait, et nullement le contenu qui vient la remplir. Il n'y aurait d'autre valeur que celle de vérité, d'autre tendance que celle de comprendre, d'autre jouissance ou souffrance que celles qui sont liées à la réussite ou à l'échec de la pure spéculation. Dans une semblable hypothèse, on ne peut évidemment expliquer la position par la pensée de valeurs autres que la sienne propre, la poursuite de fins autres que la constitution de la science, le retentissement de plaisirs et de peines autres que ceux qu'on éprouve à résoudre un problème ou à y échouer. Ce ne serait donc pas assez dire que de reprocher à une théorie intellectualiste ainsi entendue de ne pas rendre compte des besoins organiques et des plaisirs et peines d'ordre physique : il faudrait dire qu'à l'exception de la tendance purement formelle à l'intellection, elle n'explique pas davantage le système des tendances spirituelles et les sentiments qui sont liés à leur jeu. Il faut donc, pour comprendre même les tendances spirituelles, renoncer à l'idée d'une pensée pure, libre de toute attache concrète avec ce monde qu'elle pense, et recourir de nouveau à la thèse selon laquelle l'activité de la pensée est inséparable de l'activité autonome d'un corps propre, d'où elle reçoive des valeurs originelles à partir desquelles elle puisse construire un système de valeurs réfléchies. Cette thèse, quand on s'y réfère pour expliquer le sentiment, n'aurait donc pas seulement l'avantage de rendre intelligibles les besoins organiques ; elle permettrait encore d'expliquer la constitution des systèmes de valeurs concrètes, qu'on ne peut faire sortir de la tendance purement formelle à la systématisation. Elle n'est donc pas seulement requise pour une explication des tendances organiques qui se juxtaposeraient à l'explication

intellectualiste des tendances spirituelles : elle doit, pour contribuer à l'explication de ces dernières, pénétrer à l'intérieur de la théorie intellectualiste elle-même.

Nous n'entreprendrons pas, pour le montrer, de reconstruire chaque tendance spirituelle à partir des besoins organiques. Sans même invoquer, pour nous en excuser, les limites que comporte notre travail, nous écartons comme viciuse dans son principe toute tentative pour décrire, selon la méthode pseudo-expérimentale des psychologues classiques, la genèse de chaque tendance considérée génériquement. La seule méthode qui nous paraisse théoriquement valable serait de commencer par suivre, d'une manière concrète, une pensée individuelle, pour comprendre comment elle compose, au double contact du donné sensible et des valeurs organiques, le double système des jugements d'existence et des jugements de valeur, des connaissances spéculatives et des tendances. Bien entendu, le développement d'un de ces systèmes individuels ne pourra lui-même s'expliquer que de l'intérieur, par les démarches d'une pensée s'efforçant de refaire pour son compte ce travail d'organisation des jugements, sans rien emprunter à la méthode du naturaliste retraçant le développement d'un embryon. C'est bien un effort de ce genre qu'on tente dans les essais de biographie psychologique, essais dont l'imprécision et l'incertitude sont toujours imputables à l'insuffisance des documents, quelquefois au défaut d'intelligence du biographe, jamais à l'ignorance où il serait d'on ne sait quelles lois psychologiques. Si l'on disposait d'un grand nombre de monographies exécutées dans cet esprit, alors seulement il serait peut-être possible, par comparaisons et recoupements, d'en répartir les sujets en plusieurs types mentaux dont chacun représenterait, en gros, une manière assez généralement répandue d'organiser un système de valeurs. Nous ne pouvons évidemment songer à entreprendre ici une étude de ce

genre. Tout ce que nous pouvons nous proposer, c'est de montrer que si l'on n'admet pas une valeur originelle quelconque, imposée d'une certaine manière à la pensée, on ne comprendra pas que celle-ci puisse jamais créer un système de valeurs concrètes. On s'apercevra alors sans peine que cette valeur originelle est bien celle que le sujet individuel reconnaît indéfectiblement à son propre corps.

La tendance étant jugement, nous pouvons nous laisser guider par l'analogie de la connaissance spéculative. On ne conteste plus aujourd'hui que le pouvoir constructif de la pensée ne suffit pas à rendre compte de la science. Si la pensée exige la déductibilité parfaite du réel, cela ne signifie pas qu'on puisse construire la science *a priori*, mais seulement qu'on doit pouvoir, en partant du donné, instituer *a posteriori* un système de principes tels qu'ils permettent de le reconstruire : la déduction n'aboutit au réel que parce qu'il était déjà en quelque manière au point de départ des inductions préalables. Sans ce donné sensible, la connaissance n'aurait aucun contenu, et se réduirait tout au plus à un système d'implications formelles. Or si des conclusions de ce genre sont aujourd'hui universellement reçues au sujet de la constitution de la science, on ne voit aucune raison pour qu'elles cessent d'être valables quand on passe de la considération des jugements d'existence à celle des jugements de valeur. N'y a-t-il pas quelque illogisme, après qu'on a pris comme principe essentiel de la théorie de la connaissance que les concepts sans intuition sont vides, à prétendre déduire certains impératifs concrets de la seule forme de l'impératif ? Pour qu'un système concret de valeurs puisse s'instituer, il ne suffit pas que la pensée, posant la valeur de vérité, tende à organiser les valeurs en système. Pareille tendance demeurerait virtuelle si elle ne trouvait devant elle aucune valeur à organiser. Dans l'hypothèse la plus favorable, elle parviendrait

seulement à construire une logique formelle de la valeur, cadre attendant un contenu. De même qu'il n'y a science que parce qu'il y a un *donné de réalité*, de même pour qu'il y ait tendance il faut qu'il y ait, si l'on nous permet l'expression, un *donné de valeur*, c'est-à-dire certaines valeurs s'imposant du dehors à la pensée comme, dans le domaine spéculatif, s'imposent à elle les images. Un tel parallélisme résulte naturellement de notre assimilation de la tendance à un jugement, et serait donc propre, s'il se vérifiait, à confirmer cette assimilation.

Or il nous semble qu'un parallélisme de ce genre se laisse facilement établir. Il est bien remarquable que l'ambiguïté du mot de *réalité*, qui signifie tantôt le fait brut, matière première de la connaissance, tantôt le fait objectif, résultant de l'organisation intellectuelle du donné, se retrouve exactement dans le domaine de la valeur, où les mots de *bien* et de *mal* désignent, en un sens, les valeurs affectives fondamentales, c'est-à-dire ce qui immédiatement plaît ou déplaît, sans qu'aucune démarche intellectuelle soit nécessaire pour apporter une preuve, et en un autre sens les valeurs universelles, susceptibles de recevoir une justification rationnelle. Que maintenant ce bien et ce mal subjectifs, qui d'abord s'imposent indiscutablement au sujet, ne soient autre chose que la satisfaction ou la gêne des besoins organiques, c'est ce qui ne nous paraît guère contestable. La seule question qui se pose est de savoir s'il y a rupture complète entre les deux significations des mots de bien et de mal, ou s'il s'établit au contraire, entre les valeurs affectives individuelles et les valeurs universelles, un passage analogue à celui qui mène, dans l'ordre de l'existence, des jugements d'apparence aux jugements de réalité. Si l'on coupe toute communication entre ces deux sens, non seulement on s'explique mal l'emploi d'un seul couple de mots pour deux idées totalement hétérogènes, non plus que l'usage fréquent de ces mots dans des sens

intermédiaires, mais surtout on s'interdit de comprendre en quoi pourrait bien consister la justification des valeurs universelles. La possibilité de cette justification a posé aux moralistes un problème embarrassant. On peut craindre en effet qu'aucune sorte de preuve ne soit en mesure de l'apporter. Si l'on fait usage d'une preuve empirique, en alléguant par exemple que tels biens sont en fait communément désirés par les membres d'une société déterminée, ou même par l'espèce humaine en général, on encourra le reproche de fonder le droit sur le fait, de tirer un impératif d'un indicatif, un jugement de valeur d'un jugement de réalité. Il faudra donc se rabattre sur une preuve purement rationnelle. Or une preuve rationnelle n'évite de se perdre dans une régression à l'infini que de deux manières, dont aucune ne donnera ici satisfaction. Ou bien on invoquera, pour en faire des propositions premières, certaines évidences morales, saisies par une intuition rationnelle, mais un tel dogmatisme sera aussitôt réfuté par les variations de la conscience morale. Ou bien, sans recourir à aucun contenu intuitif, on prétendra que la forme seule de la raison impose certains impératifs. Seulement, on ne trouve point d'autre impératif répondant à cette condition que l'obligation pour la pensée de s'exercer sans se contredire, et de cette valeur purement formelle on ne tirera aucune valeur concrète. Et il ne suffira point de montrer que la valeur en question forme système avec l'ensemble des valeurs, car rien n'empêcherait d'imaginer un autre système, aussi cohérent que le premier, et d'où cette valeur fût expressément exclue. De même que l'accord d'une proposition physique avec le reste du système physique n'apporte une preuve de sa vérité que parce que ce système lui-même repose, en dernière analyse, sur les données sensibles, de même le système des valeurs devra, au bout du compte, se rapporter à de certaines valeurs s'imposant par elles-mêmes et sans preuve. A moins donc

qu'on ne rejette comme vaine toute discussion sur les ultimes principes d'action et qu'on ne se résigne à un scepticisme moral ou, ce qui est à peu près la même chose, à un traditionalisme prudent, il faut bien admettre qu'il y a pour la pensée une sorte de donné qui lui serve de point de départ pour instituer son système de valeurs, mais un donné tout différent du donné sensible, un donné par quoi nous accédions, non à la réalité, mais directement au bien et au mal, un impératif qui ne soit pas seulement communément obéi, mais dont le caractère obligatoire participe de la nécessité avec laquelle s'impose la valeur même de la pensée. Ainsi seulement éviterait-on le reproche que s'attire une preuve empirique des principes lorsque, passant d'un système logique à un autre, elle prétend fonder la valeur sur le fait. La valeur ne peut se fonder que sur la valeur, comme l'existence ne peut se fonder que sur l'existence, mais de même qu'il faut, à la base du système des jugements d'existence, une expérience du réel qui apporte les faits, de même il faut, à la base du système des jugements de valeur, une expérience spécifique du bien et du mal qui apporte les valeurs originelles. Peut-on sérieusement douter que cette expérience soit celle du plaisir et de la douleur physiques ? Cela ne signifie point que le bien et le mal se ramènent finalement au plaisir et à la douleur physiques. Ils s'y ramènent exactement dans le même sens où l'on peut dire que l'univers se ramène aux images perçues. Proposition acceptable en tant qu'elle rejette l'existence d'une chose en soi cachée derrière des images illusoires avec lesquelles elle n'aurait rien de commun, injustifiable au contraire si par elle on entend réduire l'objectivité de l'univers au plan du donné pur et simple, pour ne voir dans les objets que des monceaux d'images. Ce n'est pas par une coïncidence fortuite que nous venons de retrouver, sur la question des rapports entre les deux sortes de bien et de mal, les mêmes attitudes que dictait

le problème des rapports de l'image et de l'objet — et que nous la retrouverions encore si, au lieu de nous placer sur le terrain moral, nous choissions celui des valeurs esthétiques. La position la plus juste nous paraît toujours être, entre un empirisme qui compose le bien moral d'une somme de plaisirs, et un dogmatisme qui, opposant radicalement le rationnel au sensible, recherche un souverain bien qui soit entièrement détaché du plaisir, celle d'un rationalisme critique. Mais si dans le problème de la connaissance la position du rationalisme critique entre l'empirisme et l'innéisme se caractérise par l'exigence d'un choc sensoriel qui apporte à la raison une matière première et confère ainsi un contenu concret à la connaissance, il faudra de même admettre que la constitution d'un système concret de valeurs ne peut s'expliquer, ni par une simple accumulation de plaisirs et de peines, ni par l'activité d'une pensée jouant en quelque sorte à vide, mais seulement par le travail organisateur d'une raison s'exerçant sur un choc affectif originel.

Comment se fait ce travail d'organisation? Il est aussi facile d'en esquisser le schéma qu'il serait difficile d'en donner un dessin achevé. On comprend aisément, en effet, que l'homme qui prend conscience de ce que spontanément il désire en vienne, dès que l'objet désiré est hors de sa portée immédiate, à se poser des problèmes de moyens : d'où la naissance et bientôt, par l'emboîtement des moyens, la multiplication des valeurs techniques. On comprend aussi comment cette multitude de valeurs, en sollicitant son activité en des sens divers, impose bientôt à l'être pensant le devoir de les organiser par l'institution d'un système de valeurs ultimes. Mais on ne peut pousser plus loin l'explication sans être entraîné à traiter de problèmes singuliers extrêmement complexes. Expliquer pourquoi tel système de valeurs et non tel autre s'est élaboré chez cet homme-ci, exigerait

que notre pensée repassât par les mêmes chemins que la sienne a suivis. Ne pourrait-on du moins s'en tenir à quelques grandes lignes, en considérant un système de valeurs doué d'une généralité suffisante, comme celui qui caractérise, par exemple, la société européenne au début du xx^e siècle ? Un tel problème, loin d'être plus simple que le précédent, présenterait les mêmes difficultés multipliées, car il supposerait une reconstitution des biographies spirituelles de tous les créateurs de valeurs de notre société occidentale. La sociologie peut bien décrire de tels systèmes de valeurs, elle peut bien apporter les éléments, ou quelques-uns des éléments, nécessaires à leur explication. Mais les mêmes raisons qui nous font rejeter toute idée d'une explication psychologique des pensées selon une causalité naturelle, nous imposent également de rejeter toute idée d'une explication sociologique conçue sur le modèle des explications physiques. Expliquer pourquoi notre système de valeurs est précisément tel, c'est une tâche exactement analogue à celle d'expliquer pourquoi notre science est précisément ce qu'elle est : dans un cas comme dans l'autre, on doit invoquer la libre activité d'une pensée s'efforçant de résoudre, soit les problèmes pratiques que pose la vie sociale, soit les problèmes spéculatifs que pose l'étude de la nature. Nous n'avons pas à tenter une explication de ce genre. Notre dessein sera accompli si l'on a reconnu que l'application de la pensée à quelques valeurs originelles rend possible l'élaboration d'un système de valeurs, ou plutôt que l'élaboration de ce système n'est possible que si la pensée trouve d'abord, pour s'y appliquer, de telles valeurs s'imposant par elles-mêmes. Cela accordé, nous croyons qu'on en viendra naturellement à admettre, premièrement que ces valeurs ne peuvent être proprement des faits, aptes à figurer dans une science du réel, mais doivent avoir aux faits le même rapport que les jugements de valeur aux jugements de réalité,

les impératifs aux indicatifs, deuxièmement que ces valeurs originelles ne sont autres que les plaisirs et les peines d'ordre physique, qu'on ne peut donc pas plus situer sur le plan du réel qu'on ne peut les faire résulter de l'activité intellectuelle, et qu'il faut bien par conséquent rapporter à un troisième terme qui n'appartienne ni à l'ordre de l'existence ni à l'ordre de la vérité.

L'examen des besoins organiques et des plaisirs et des peines d'ordre physique n'apporte donc nul démenti à la thèse que nous avons d'abord présentée, et selon laquelle l'aspect mental du sentiment n'est explicable que par l'activité intellectuelle, bien loin de pouvoir se réduire, comme le voudrait le réalisme, à un phénomène de la nature accessible à une physique de l'esprit. Il nous interdit seulement de suspendre en quelque sorte dans le vide l'exercice de la pensée, car un sujet pensant qui n'aurait avec l'univers d'autre rapport que la relation épistémologique non seulement resterait exempt des plaisirs et des peines d'ordre physique, mais n'éprouverait même de satisfaction ni de déception d'aucune sorte, si ce n'est celles que comporte la seule recherche de la vérité. Or c'est précisément à cette idée d'une pensée indéfectiblement liée à un centre individuel de perspective et d'action, et à l'idée corrélatrice de la dualité du corps propre, que chacun de nos chapitres antérieurs nous avait, par des chemins différents, finalement ramené. De sorte que l'étude du sentiment n'a pas seulement parachevé notre critique du réalisme psychologique, elle a aussi apporté une confirmation nouvelle à notre manière de concevoir le corps et son double rapport à la pensée.

CONCLUSION

De ces chapitres où nous avons examiné, à propos des images, des jugements, des décisions volontaires et des sentiments, la prétention du réalisme à les ériger en « faits psychiques » qui pussent faire l'objet d'une science naturelle de l'esprit, il nous semble que la conclusion qui se dégage n'est pas seulement négative. Sans doute, avoir montré l'inanité d'une telle prétention, et expliqué ainsi la stérilité d'une psychologie qui faisait profession d'établir les lois du monde mental, ne serait déjà pas un résultat absolument négligeable. Depuis un quart de siècle, la psychologie subit une crise de croissance, qui se manifeste par l'éclosion d'une multitude de psychologies nouvelles. Si l'on voulait trouver une origine commune à toutes ces tentatives de renouvellement, il se pourrait bien qu'on dût la chercher dans un effort plus ou moins obscur pour s'affranchir, d'une manière ou d'une autre, du réalisme inhérent à la conception classique de la psychologie comme science des faits de conscience. Notre travail ne serait pas tout à fait inutile s'il pouvait aider, si peu que ce fût, à cette libération. La psychologie ne serait d'ailleurs pas seule à en tirer profit, et nous pensons que la philosophie gagnerait aussi à se guérir du préjugé réaliste. Non pas que nous souhaitions le moins du monde que s'établisse au profit de l'idéalisme une sorte de monopole philosophique. Nous voulons dire seulement qu'un réalisme qui ne serait rien de plus que l'épanouissement en un système d'une croyance irréfléchie et admise sans con-

trôle, ne mériterait guère que sa voix fût écoutée dans la discussion philosophique. Or à cet égard, les arguments sur lesquels s'appuie le réalisme éveillent trop souvent quelque méfiance. Nous n'en voulons pour preuve que le contre-sens qu'il commet facilement sur l'idéalisme moderne issu de la critique kantienne, en l'interprétant spontanément comme une sorte de réalisme psychologique : comme si le réalisme allait de soi, et qu'il restât seulement à choisir entre les formes principales qu'il peut revêtir. Méprise particulièrement instructive pour nous, en ce qu'elle manifeste la force de ce qu'il faut bien appeler, au moins dans des cas de ce genre, le *préjugé* réaliste. Dénoncer ce préjugé, critiquer le réalisme psychologique au nom même de cet idéalisme auquel on l'assimile parfois indûment, ce serait donc faire encore œuvre utile si cela contribuait à débarrasser le marché philosophique, nous ne disons point du réalisme, mais d'une certaine manière d'être réaliste. Cependant, notre travail ne se limite pas, et ne pouvait guère se limiter, à cette partie critique. La critique d'une thèse manque de poids, quand elle ne s'accompagne pas d'un effort pour rendre compte des apparences qui semblaient la justifier. S'il n'y a pas, à côté de la réalité matérielle, une autre réalité à quoi convienne le nom de psychique et qu'une science de la nature puisse prendre comme objet d'étude, si les rapports du physique et du mental ne s'établissent pas sur le plan de l'existence, à quoi se réfère-t-on quand on oppose le physique et le mental, à quoi pense-t-on quand on parle de « faits psychiques », qu'étudie-t-on quand on fait de la psychologie ? La réponse à ces trois questions étroitement unies a fourni à notre travail l'un de ses thèmes fondamentaux. Celui-ci à son tour a suscité un autre thème que nous avons vu reparaitre à la fin de chacun de nos chapitres, sur la nature du corps propre et la manière de concevoir les rapports de

l'esprit, non plus avec la réalité physique en général, mais avec cette partie de la réalité qu'est un certain corps vivant. Pour terminer, il nous reste à présenter une dernière fois ces deux thèmes fondamentaux, en rassemblant leurs éléments dispersés et en les dégagant des thèmes accessoires auxquels ils se sont trouvés jusqu'ici enchevêtrés.

I. — Le vice originel de la manière habituelle de concevoir les rapports du physique et du mental nous a paru résider dans la tendance à se les représenter sur le modèle des rapports que la science établit entre les différents phénomènes de l'univers, comme si dans ce cas encore il s'agissait de rapports entre deux parties hétérogènes de la réalité : d'où cette conséquence que, s'établissant entre deux choses déterminées, l'opposition du physique et du mental conservait toujours la même signification. Il nous a semblé au contraire qu'une telle opposition se prenait dans trois sens principaux, irréductibles entre eux, et dont aucun ne désignait une opposition entre deux parties de la réalité.

En premier lieu, l'opposition du physique et du mental signifie l'opposition des deux termes extrêmes que nous pouvons concevoir comme les deux limites entre lesquelles se meut notre idée du réel : réalité objective de l'univers, où chaque phénomène serait relié par la pensée à la totalité des phénomènes pour composer un système sans défaut, réalité subjective du donné où l'engourdissement de la pensée, en dénouant tous ces liens, poserait chaque image comme une existence absolue. C'est en ce sens qu'il est permis d'opposer la sensation, fait psychique, à l'objet, réalité physique. Dans les deux cas, on parlera sans doute de réalités, mais leur distinction n'est pas celle de deux réalités différentes dont l'une varierait en fonction de l'autre,

c'est celle de deux plans différents de réalité, dont l'un est justement défini par l'absence de toute relation. On peut chercher à s'élever de plus en plus vers le plan de la réalité objective en tissant entre les images un réseau de lois : on fait ainsi œuvre de savant, mais cette science exclut par définition la considération des faits psychiques, puisque c'est précisément en reliant ainsi les images qu'on surmonte leur subjectivité. On peut encore se proposer d'éprouver les images dans toute leur plénitude concrète, essayer de se livrer aux impressions brutes des sens dépouillées de leur signification objective, et c'est à quoi nous invitent certaines formes d'art : c'est bien cette fois la réalité psychique qu'on appréhende, mais on tourne le dos à la science. Quant à vouloir établir, à côté du déterminisme physique, un déterminisme mental où nos impressions, en tant que subjectives, dépendraient les unes des autres selon des lois psychologiques, ou encore relier ces mêmes impressions, par un rapport de causalité naturelle, à certaines modifications de l'univers objectif et constituer ainsi un déterminisme psycho-physique, ce sont des tentatives auxquelles, pour notre part, nous ne parvenons pas à attribuer un sens.

Le préjugé réaliste, qui transformait en un dualisme ontologique la distinction du donné et du construit, va également entraîner une seconde méprise sur l'interprétation du rapport psycho-physique. En invitant à considérer les démarches de la pensée comme des phénomènes de la nature tombant sous l'observation, il invite du même coup à étendre aux opérations intellectuelles la qualification de mentales, ce qui a pour résultat d'assimiler à l'opposition de la sensation et de l'objet celle de l'esprit et de la matière. Or cette dernière opposition, non seulement ne doit pas non plus se prendre au sens ontologique, mais doit être soigneusement distinguée de l'opposition de l'image et de l'objet, dans

laquelle elle est d'ailleurs impliquée. Car l'établissement des rapports nécessaires entre les images, par quoi l'on s'élève du plan de l'expérience brute ou psychologique au plan de l'expérience objective ou physique, requiert l'activité d'une pensée à la fois distincte des images auxquelles elle s'applique, et soustraite au déterminisme par lequel elle les relie en objets. Nous voilà donc en présence d'une nouvelle opposition, qui s'établit entre l'ordre de la pensée et l'ordre de la réalité. Et comme le mot même de réalité oscille entre les deux sens extrêmes de réalité brute et de réalité objective, l'opposition de la pensée et de la réalité comporte théoriquement une double acception, et peut signifier soit la dualité de la pensée et du donné sur lequel elle s'exerce, soit la dualité de la pensée et de l'univers qu'elle construit. Ainsi, si l'on désigne comme mentale, non sans quelque impropriété, l'activité intellectuelle, le mental viendra s'opposer à la fois aux deux termes entre lesquels s'établissait la première opposition que nous avons définie, celle de l'image et de l'objet : ce qui implique évidemment que cette nouvelle opposition, loin de pouvoir se réduire à la précédente, offre une signification toute différente. Il s'agit cette fois de la relation épistémologique entre l'activité pensante et le contenu sur quoi elle porte, lequel se meut entre les deux limites idéales du donné et du construit. D'ailleurs, de cette double opposition de la pensée à l'image et à l'objet, nous n'avons à retenir pour l'instant que la seconde, puisque nous cherchons en ce moment à préciser le contenu de l'opposition du mental et du physique, et que l'opposition de la pensée et de l'image ne nous fait pas sortir du mental. De fait, c'est bien à la réalité objective que l'on songe quand on oppose l'esprit à la matière. Cette opposition traditionnelle est parfaitement recevable, mais à une double condition, d'abord que l'on ne s'imagine pas qu'elle désigne une relation analogue

à celles que la pensée établit à l'intérieur de la réalité entre des phénomènes naturels, ensuite qu'on n'aille pas la confondre, sous l'unique appellation de rapport psycho-physique, avec la dualité du donné et du construit.

A ces deux sens bien différents que recouvre la distinction traditionnelle du physique et du mental, il nous a semblé qu'il convenait d'en ajouter un troisième. En effet, les caractères par lesquels on définit habituellement les faits psychiques — d'être étrangers à l'espace et de demeurer irrémédiablement subjectifs — nous ont paru ne s'appliquer en toute rigueur qu'aux sensations internes, si bien que l'opposition qu'on croyait établir par eux entre les faits psychiques et les faits physiques s'établit plus exactement entre les sensations internes et les images externes. Il est vrai que ces dernières, quand on s'efforce de les saisir en cet état d'indépendance mutuelle où elles s'imposeraient comme un donné brut dénué de signification objective, se rapprochent des sensations internes avec lesquelles, à la limite, elles finiraient par se confondre. Mais, sur le plan intermédiaire de connaissance que chacun de nous occupe, et où les images, sans être reliées en un système parfaitement cohérent, sont du moins suffisamment organisées pour composer un monde extérieur solidement établi, elles se distinguent des sensations internes précisément par leur aptitude à s'ordonner en un système objectif et impersonnel, tandis que les autres demeurent à jamais subjectives et individuelles. Celles-ci ne constituent rien de plus que *mon corps*, et encore à condition qu'on prenne cette expression dans son acception subjective, c'est-à-dire en mettant l'accent sur le possessif de la première personne, pour distinguer ce sujet individuel que je suis de ce corps objectif, fragment anonyme de l'univers, qui se résout en un système d'images parmi d'autres. Cette opposition entre les deux manières dont

chacun peut considérer son propre corps, et celui-là seulement, nous paraît correspondre assez exactement à l'une des formes de l'opposition du subjectif et de l'objectif, et rentrer par conséquent, comme l'un de ses sens constitutifs, dans l'opposition du mental et du physique. Ce sens doit être bien distingué des deux précédents. Il est clair d'abord qu'ici il n'est en rien question d'une pensée s'opposant à la réalité. D'autre part, l'opposition qu'on établit maintenant entre le subjectif et l'objectif ne doit pas être confondue avec celle qu'on établissait tantôt entre la subjectivité des images isolées et l'objectivité du système d'images. Car la subjectivité des images isolées tenait uniquement à cet état d'isolement où la pensée les considérait, et elle est si loin d'appartenir aux images comme un caractère intrinsèque qu'au contraire elle s'effacera quand la pensée les organisera pour en faire des aspects objectifs de l'univers. La subjectivité ou l'objectivité des images externes dépend de l'attitude qu'adopte la pensée à leur égard, tandis que la subjectivité des sensations internes leur est essentielle. Ainsi, tandis que la séparation des images et des objets marquait seulement une différence de point de vue, celle des sensations internes et des images externes est une distinction numérique, qu'il faut donc se garder de confondre avec la première. Enfin, pas plus que les deux précédentes, cette dernière manière d'opposer le physique et le mental ne doit s'interpréter en un sens réaliste. Pareille méprise est sans doute le défaut majeur des théories du parallélisme ou du phénomène à double face. Le tort de ces théories n'est pas précisément d'affirmer une correspondance entre les phénomènes physiologiques et certaines impressions subjectives, il serait plutôt, pensons-nous, d'abord de prétendre épuiser par cette seule correspondance tout le contenu de l'opposition du physique et du mental, ensuite d'établir cette correspondance sur le

plan de l'existence, en faisant du mental une réalité nouvelle, ou un nouvel aspect de la réalité. Composant un individu où la pensée s'installe pour prendre vue sur la réalité et exercer sur elle son activité, les sensations internes sont par là même exclues de cette réalité qu'elles permettent de penser.

On voit d'après cela que le mot de *mental*, dans son acception courante, enveloppe trois notions hétérogènes, et dont aucune ne concerne une réalité qu'on puisse juxtaposer, sur un même plan d'existence, à la réalité physique. Les données brutes des sens, l'activité de la pensée, le sentiment intime qu'a chacun de son propre corps, n'ont de commun que de s'opposer également, en trois sens différents, à la réalité physique. Car dans les trois oppositions que nous venons d'indiquer, seul le sens du mot *mental* change avec l'opposition, tandis que celui du mot *physique* ne varie guère, désignant toujours un système d'images plus ou moins rigoureusement reliées ; et peut-être faut-il voir dans la permanence de ce dernier sens l'une des raisons qui favorisent, par analogie, la confusion des divers sens du mot mental. Mais si cette diversité de sens rend dangereux l'usage du mot *mental* et de son synonyme *psychique*, à ce danger s'en ajoute un second quand on emploie l'expression de *faits psychiques*. Il est alors bien difficile de ne pas entendre le mot de *fait* dans le sens même que lui donne le physicien, de ne pas traiter comme une opposition de termes homogènes celle des faits psychiques et des faits physiques, de ne pas concevoir enfin l'idée d'une science des faits psychiques et de leurs lois en parfaite symétrie avec la science physique. Or, l'on peut bien parler de faits psychiques, par opposition aux faits physiques, pour désigner la réalité brute du donné, mais ces faits ne peuvent être reliés par des lois spécifiquement psychologiques, puisqu'en les reliant on les transforme en faits objectifs

et l'on fait précisément le travail du physicien. Il est encore permis, à la rigueur, de parler de faits à propos de la conscience immédiate que nous avons de notre propre corps en tant qu'il s'identifie avec nous-même, encore que le mot de *fait* se prenne ici dans une acception sensiblement différente de la précédente, ne désignant plus un donné, quelque chose qui serait *pour* moi, mais bien plutôt quelque chose qui est *de* moi : constituant le sujet individuel, de tels « faits » demeurent évidemment en deçà de l'univers impersonnel des objets, et ne se prêtent en aucune manière à entrer dans le système scientifique de la nature. Enfin, c'est par un véritable abus de langage qu'on en vient à appeler faits psychiques les actes intellectuels, car ce qui constitue essentiellement une pensée ou un enchaînement de pensées, c'est son sens, et un sens est susceptible d'intelligibilité, non de réalité. Le mental n'est donc pas à côté du physique comme une seconde réalité, pouvant faire l'objet d'une seconde science. Toute la réalité à laquelle la science a affaire est physique. Le mental est ce que la réflexion philosophique retrouve comme conditions de la constitution de la science et de l'objectivité du réel. La construction d'une réalité objective par la science, laquelle prolonge seulement la connaissance perceptive, requiert en effet trois choses : un donné sensible pour fournir un contenu ; des relations, c'est-à-dire des pensées, par quoi le donné s'organise en un système objectif ; enfin un centre de perspective d'où le donné, au lieu de se poser comme la réalité même, puisse être traité comme un aspect singulier de la réalité.

Si notre interprétation du mental retire toute consistance à l'idée d'une science des faits de conscience et de leurs lois, elle n'entraîne pas la condamnation de toute psychologie. Une telle conséquence se retournerait contre nous, étant démentie par le renouveau actuel de

la psychologie. Mais justement ces tentatives multiples et divergentes de renouvellement auxquelles on se livre depuis un quart de siècle ont ceci de commun, qu'elles sont autant d'efforts pour dégager la recherche psychologique de cette traditionnelle science des faits de conscience, dont la stérilité s'avérait de mieux en mieux. Il nous semble même que, si l'on fait la part des survivances inévitables, les tendances actuelles de la psychologie s'accordent assez bien avec les manières dont on pourrait, d'après notre conception du mental, définir les recherches psychologiques. Sans nous attacher à souligner ces concordances, que le lecteur saura reconnaître au passage, nous voudrions seulement indiquer de quelles formes, en conséquence de notre thèse, la connaissance psychologique serait susceptible. Nous laissons bien entendu de côté, comme ressortissant à la philosophie, tout ce qui est réflexion sur la nature de l'activité mentale.

Une division fondamentale s'établit entre deux façons très différentes de la concevoir, par dissociation de ce que la science des faits de conscience avait à tort confondu. Celle-ci prétendait être une science de la nature portant sur la réalité mentale. Or la psychologie a à choisir, ou bien d'être une science de la nature, ou bien de porter sur le mental. Elle revêtira ainsi deux formes complémentaires, auxquelles sans doute toute collaboration ne sera pas interdite, mais qui n'en resteront pas moins différentes et par leur objet et par leurs méthodes, et dont il importe d'abord, pour parer au danger de confusion des genres, de marquer l'hétérogénéité.

En premier lieu, la psychologie peut être conçue comme une science de la nature, prolongeant la physiologie, et étudiant le comportement des êtres vivants tel qu'il se manifeste aux sens. En particulier, on ne voit guère quelle autre idée on pourrait se faire de la psychologie animale. Pour la psychologie humaine elle-même,

aucune objection théorique ne s'oppose à ce qu'on prenne encore ce biais pour l'aborder, et même ce serait là la seule façon d'en donner une explication strictement scientifique. Car si on l'envisage comme un phénomène de la nature, la plus complexe des conduites, se réduisant alors à un système de modifications physiologiques, ne nous deviendra intelligible que dans la mesure où nous saurons en décrire le mécanisme sous-jacent. Seulement, de telles difficultés se présentent, notamment quand les centres nerveux supérieurs entrent en jeu, qu'il nous faut renoncer à l'espoir d'une explication de ce genre. Tout au plus parviendra-t-on à établir les lois des phénomènes réactionnels simples, communs à l'homme et aux animaux, et par lesquels on s'élève à peine au-dessus du plan de la physiologie : encore faudra-t-il, lorsqu'il s'agira de l'homme, n'énoncer de telles lois que sous la réserve d'une intervention toujours possible des centres nerveux supérieurs. Quant à l'activité mentale, même la plus simple, elle échappe totalement, en fait et en droit, aux prises d'une telle psychologie. Tout ce qu'elle peut atteindre, ce sont des modifications physiologiques comme, par exemple, des mouvements de phonation effectués ou simplement esquissés. Conclure de là, ainsi qu'on l'a fait, que la pensée se réduit à ces mouvements, c'est pousser jusqu'à l'absurde les conséquences de la confusion même contre laquelle nous protestons, et s'imaginer que la psychologie peut à la fois porter sur la pensée et demeurer une science naturelle du comportement. Pour qui se refuse à soutenir le paradoxe que l'activité intellectuelle n'est rien de plus qu'une certaine activité corporelle, la conclusion correcte à tirer est de reconnaître qu'une psychologie soucieuse de ne retenir que des faits tombant sous l'expérience objective n'a nullement affaire à la pensée. Mais l'habitude est si bien invétérée de voir dans l'activité mentale l'objet par excellence de la psycho-

logie, qu'on trouverait peu de psychologues, même parmi les partisans les plus résolus d'une psychologie strictement objective, qui se résignassent franchement à l'abandonner comme étrangère à leurs recherches. A leurs yeux aussi bien qu'à ceux de leurs adversaires, un tel abandon paraîtrait consacrer leur déchéance, et ils s'ingénient à montrer, à la manière de prévenus se disculpant d'une accusation infâmante, que l'objectivité de leur méthode ne les empêche nullement de prendre en considération tout le contenu de la psychologie classique. C'est ainsi qu'on prétendra pouvoir intégrer dans la psychologie de comportement les paroles d'un sujet, et jusqu'aux déclarations du psychologue introspectif, en alléguant qu'il s'agit là de comportements verbaux, observables du dehors. Et certes une telle prétention, pour être ambitieuse, serait du moins légitime si, dans les déclarations du sujet, c'était bien l'acte physique de parler, phénomène moteur accessible aux sens, qu'on prenait comme fait à expliquer. Mais comme c'est à la signification des paroles qu'on s'attache, laquelle assurément n'entre point dans le monde de l'expérience, on cesse alors d'avoir affaire à des phénomènes naturels, on quitte l'ordre de l'existence pour accéder à l'ordre de la pensée. Ou bien encore on parlera d'un comportement social auquel on pourrait, sans quitter le terrain des faits objectivement observables, rapporter tout ce qui dépasse la pure activité physiologique. Mais cette notion d'un comportement social enveloppe la même ambiguïté que celle d'un comportement verbal, lequel est d'ailleurs l'une de ses principales formes. Car, en tant qu'il tombe sous les sens, il se résout en un ensemble de phénomènes physiques, d'une complexité telle qu'il ne saurait être question pour nous de la débrouiller. En parlant d'un comportement social, c'est donc aux « représentations collectives » qui le commandent que l'on songera, à la

contrainte sociale dans la mesure où, se distinguant de la nécessité physique, elle n'est qu'une forme de l'obligation logique. C'est encore dans l'ordre de la pensée que l'on s'installera, abandonnant par là même l'étude scientifique du réel.

A côté de la psychologie scientifique, qui continue la biologie, il y a place en effet pour une psychologie bien différente, issue de la psychologie concrète et pratique du connaisseur d'hommes, et qui, au lieu d'étudier des phénomènes naturels, reposera sur l'interprétation des actes et des paroles. A parler exactement, l'idée d'une étude du mental serait un peu plus large que nous ne l'indiquons ici où, en nous référant à la pensée, nous ne tenons compte que de l'un des trois sens que nous avons reconnus au mot de mental. Mais nous nous croyons autorisé à signaler seulement en passant la possibilité d'une entreprise où l'on tenterait de décrire ses propres impressions en leur conservant leur caractère brut et strictement individuel : exprimer ainsi l'inexprimable, c'est affaire d'art plus que de science. L'étude du mental s'appliquera donc essentiellement à l'activité intellectuelle. Une telle étude nous apportera bien une connaissance, puisqu'elle permettra de comprendre et de prévoir, mais cette connaissance sera très différente de la connaissance scientifique, au sens ordinaire du terme. Elle ne portera pas sur des données qu'elle chercherait à expliquer en les reliant à d'autres selon des lois naturelles, mais sur des idées qu'elle cherchera à comprendre en saisissant de l'intérieur leurs rapports logiques à d'autres idées. Qu'on réfléchisse au caractère de cette psychologie vulgaire que chacun pratique dans ses relations avec ses semblables. Elle présente ce trait qui, si vraiment nous voyions en elle la connaissance d'une certaine réalité, devrait nous déconcerter, de nous permettre de comprendre et de prévoir la conduite d'autrui sans recourir à la moindre

loi naturelle. C'est qu'ici la proposition universelle qui sert de majeure au raisonnement est fournie par la connaissance du caractère du sujet, c'est-à-dire de son système de valeurs, d'où nous tirons la décision qu'il commande dans des circonstances définies. Nous obtenons ainsi une connaissance qui ressemble par certains côtés à celles que nous offrent les « sciences appliquées », puisqu'elle porte sur un cas singulier qu'il nous est utile de prévoir, mais qui s'en distingue en ce qu'il n'y a pas ici, même à l'état d'enveloppement, de science dont elle soit l'application. Pour comprendre l'activité d'un individu, on fait appel seulement à la connaissance de l'individu et de circonstances singulières. Or cette psychologie populaire comporte des perfectionnements qui, sans en faire une science de la nature, permettront cependant de l'appeler, si l'on veut, science, au sens large où ce mot désigne un savoir dépassant la connaissance vulgaire. D'abord, en présence de cas embarrassants, on essaiera certaines méthodes pour pénétrer plus profondément dans le caractère du sujet, afin de saisir des implications logiques que le sujet veut nous cacher, ou qu'il se cache à lui-même. L'usage de tels procédés ne change rien au caractère essentiel de cette psychologie : c'est bien un sens que l'on recherche, c'est-à-dire des liaisons d'idées, et non des enchaînements de phénomènes. Comprendre un certain rêve, par exemple, ou une association d'idées, ou un lapsus, ce n'est pas en déterminer le mécanisme, c'est l'interpréter, à la manière dont on interprète un texte obscur. — D'autre part, si l'explication psychologique se fonde essentiellement sur le caractère et les tendances profondes du sujet, on pourra parvenir sur ce point à une connaissance douée de quelque généralité. En effet, les tendances dérivent, nous l'avons vu, d'un travail de pensée à partir d'un petit nombre de tendances fondamentales ; et l'orientation de cette pensée dépend, et des

circonstances qui suscitent son activité, et du tour d'esprit de chacun. Or l'expérience des différents individus présente, au moins dans ses grandes lignes, certaines analogies, et d'autre part les types fondamentaux d'esprit ne sont sans doute pas innombrables. On peut ainsi espérer définir, d'une part des systèmes partiels de tendances et d'idées se retrouvant chez un certain nombre d'individus, quelques-uns même peut-être chez tous, d'autre part un petit nombre de structures élémentaires selon lesquelles s'organisent, chez les hommes, les tendances et les idées, chacune de ces structures spécifiques comportant à son tour plusieurs variétés. Là encore, il faut bien remarquer que les corrélations et les incompatibilités par lesquelles on définira les types mentaux ne sont pas commandées par une nécessité naturelle, mais par des affinités ou des oppositions d'ordre logique, et que les écarts individuels eux-mêmes ne seront explicables que par l'usage de la méthode interprétative. — Enfin, rien n'empêche de tenter cet effort d'interprétation pour des systèmes de valeurs et d'idées de plus en plus différents des nôtres, la difficulté et l'incertitude croissant seulement à mesure qu'on s'éloigne davantage de l'adulte civilisé. Nous savons bien que la méthode d'interprétation est aujourd'hui fort décriée lorsqu'il s'agit d'étudier la mentalité de l'enfant ou du primitif, et le danger de retomber dans les explications fantaisistes de naguère justifie assurément quelque méfiance. Mais ces interprétations arbitraires étaient mauvaises parce qu'elles étaient arbitraires, non parce qu'elles étaient des interprétations. La vérité est qu'à moins de renoncer à toute lueur d'explication et de se borner à juxtaposer des notations incohérentes, il n'y a pas moyen de procéder autrement. Aussi, même quand ils s'en défendent, sont-ce bien des interprétations, seulement plus scrupuleuses, que nous proposons les psychologues actuels de l'enfance et de la mentalité primi-

tive. De même qu'aux associations d'idées du flâneur, il y a un sens aux enchaînements de pensées de l'enfant et du primitif, et l'affaire du psychologue est de le débrouiller, en retrouvant par l'analyse d'un grand nombre de cas les principes implicites auxquels obéissent ces enchaînements de pensées. De telles explications nous ramènent toujours au type de l'explication d'un texte, et n'ont rien de commun avec l'explication d'un phénomène naturel.

Il nous semble qu'on n'aurait pas trop de peine à répartir les psychologues les plus représentatifs du temps présent, selon la tendance dominante de chacun, entre les deux genres que nous venons de distinguer, psychologie du comportement, psychologie d'interprétation. Mais il nous semble aussi — et ce serait l'une des raisons qui justifient notre travail — qu'on n'en trouverait guère à qui un reste de réalisme ne fasse à quelque degré commettre la confusion entre ces deux genres. Ils continuent le plus souvent à concevoir la psychologie comme une seule science, possédant un domaine unique, auquel sans doute on peut accéder par diverses méthodes, auquel même certains territoires périphériques ont pu être annexés, mais qui demeure, pour l'essentiel, la réalité mentale. C'est ce qui advient aux psychologues qui, se consacrant à l'étude du comportement, prétendent, d'une manière ou d'une autre, atteindre la pensée. En sens inverse, ceux qui pratiquent la psychologie d'interprétation s'imaginent généralement faire œuvre de science naturelle et s'appliquer à une certaine réalité. En d'autres termes, rien ne nous paraît plus répandu parmi les psychologues que les deux idées suivantes, d'ailleurs étroitement solidaires : l'idée qu'une psychologie expérimentale peut s'étendre jusqu'à l'activité intellectuelle, l'idée qu'une psychologie tournée vers l'étude des opérations intellectuelles demeure une science de la nature. C'est bien la confusion des genres

dont nous parlions. La psychologie du comportement est une science naturelle, la psychologie d'interprétation a affaire au mental : brouillant les deux, on forme alors la notion composite d'une psychologie qui serait une science naturelle du mental. Et comme une science naturelle ne peut évidemment porter que sur des phénomènes naturels, voilà l'idée de réalité mentale qui réapparaît. On retombe ainsi dans l'ornière de la psychologie classique dont on prétendait se dégager pour frayer une voie nouvelle. Cette illusion réaliste est si tenace, que nous ne jurerions pas qu'elle n'induisse encore quelqu'un de nos lecteurs à ne voir dans notre distinction des deux formes de psychologie qu'une nouvelle manière de présenter la distinction classique des méthodes « objectives » et des méthodes « subjectives ». Assimilation qui fausserait complètement notre pensée, puisqu'elle ramènerait justement à l'idée que nous repoussons, l'idée de l'unité d'objet de la psychologie, l'idée d'une réalité mentale qu'on pourrait atteindre soit par une expérience immédiate mais strictement individuelle, soit par l'expérience sensible mais alors indirectement. Nous croyons au contraire qu'un peu de clarté ne s'étendra sur l'ensemble des recherches psychologiques qu'à la condition qu'on sépare nettement deux psychologies, différentes par leur objet et non pas seulement par leur méthode, et ayant chacune son domaine propre : une psychologie du comportement, la dernière et la plus complexe des sciences de la nature, portant sur l'aspect physique de la conduite, susceptible de formuler des lois, mais n'ayant jamais affaire au mental ; une psychologie d'interprétation, tournée vers l'activité mentale, et par là d'une importance capitale pour l'étude de l'homme, mais à laquelle échappent le comportement animal et les formes élémentaires du comportement humain, et qui même dans la conduite humaine la plus complexe n'atteint que le sens de cette conduite et

nullement les manifestations corporelles par où elle fait partie de la réalité.

II. — Notre étude de la notion de mental nous a entraîné à proposer une conception nouvelle du corps propre et de ses rapports à la pensée. Il fallait bien pousser jusqu'à là, sous peine de jeter le discrédit sur toute notre analyse. Inspirée de l'idéalisme, elle nous conduisait en effet dans chacun de nos chapitres à des difficultés auxquelles l'idéalisme, jusqu'ici, n'a guère apporté de réponse. L'arrêter net devant ces difficultés comme devant autant d'obstacles insurmontables, n'était-ce pas inviter à reprendre le réalisme, et notamment ce réalisme psychologique que nous nous étions évertué à écarter ? C'est sans doute l'une des principales lacunes de l'idéalisme moderne que de ne s'être guère occupé des rapports de la pensée au corps propre, et un tel défaut donne beau jeu au réalisme. Pour l'idéaliste, ce problème est censé résolu quand on a traité du rapport de la pensée à la réalité en général : le corps propre faisant partie de la réalité, la question de ses rapports à la pensée ne donne pas lieu à un problème nouveau, et doit se résoudre par simple application des principes à un cas particulier¹. Mon corps, comme un corps quelconque, est construit par la pensée à l'aide d'images reliées, il est un système partiel d'images pris dans le système universel ; sa relation à la pensée n'a rien d'original, et pour elle mon corps ne diffère pas plus du corps de Pierre que celui de Pierre ne diffère de celui de Paul. Une telle manière de voir n'est pas absolument fausse, car il n'est pas douteux que mon corps est, à

1. Voir par exemple la *Réflexion sur l'ensemble de la psychologie pure*, dans la 1^{re} édition de la *Critique de la Raison pure* (*Dialectique transcendentale*, livre II, chap. 1 ; trad. Tremesaygues et Pacaud, p. 358-368).

certain égard, un objet de la nature exactement comparable aux autres, pris comme eux dans le système du déterminisme universel. Elle est cependant vicieuse, en ce que, ne retenant qu'un des aspects de la question, elle esquivé la difficulté véritable qui serait justement de savoir comment doivent se relier les deux aspects de la question.

Il nous semble en effet parfaitement évident que si l'on s'arrête là, on néglige de parti pris tout ce qui, du moins à mes propres yeux, distingue mon corps de tous les autres, et fait de lui *mon* corps. Traiter ces caractères comme des apparences illusoires en alléguant qu'ils ne sont valables que pour moi, et que même pour moi le progrès de la réflexion fait de mon propre corps un objet comparable aux autres, ce serait rejeter les données principales du problème et se retirer par conséquent toute chance d'y voir clair. Qu'on l'explique ensuite comme on voudra, il y a une chose qu'il faut bien commencer par reconnaître, c'est que chacun de nous attribue à son propre corps, et à lui seulement, un certain nombre de caractères par quoi il tranche complètement sur tous les autres objets, et sans doute même sur tout objet. Mon corps est d'abord pour moi, et uniquement pour moi, le centre absolu de perspective sur la totalité du réel, le *hic et nunc* à partir de quoi les objets s'ordonnent dans l'espace et le temps. Il m'appartient comme une propriété privée et inaliénable, et encore cette expression reste-t-elle bien insuffisante pour rendre l'intimité de sa présence : car dire qu'il m'appartient c'est encore me distinguer de lui, tandis qu'en un certain sens il ne fait qu'un avec moi. Quand j'agis, c'est lui qui agit; c'est lui, et lui seul, qui obéit directement à ma volonté, c'est par son intermédiaire que mes décisions passent à exécution. C'est par lui enfin que j'éprouve les plus intenses peut-être de mes plaisirs et de mes souffrances, et ces sentiments s'imposent à moi

malgré tous les décrets que peut porter ma pensée sur les vrais biens et les vrais maux. Par tous ces caractères, qu'on ne pourrait contester qu'en se refusant à l'évidence, mon corps se distingue du reste des objets ou, pour mieux dire, il cesse d'être lui-même un objet. Il est individu percevant, agissant et sentant, et non chose perçue, inerte et insensible. Maintenant, et c'est ici que commence la difficulté, reconnaître que j'attribue ces caractères singuliers à mon propre corps, n'enlève rien à ce que nous avons dit précédemment de l'obligation où se trouve ma pensée de traiter aussi mon corps comme un objet quelconque. A moins donc de mutiler l'énoncé du problème et de passer ainsi à côté de la vraie question, on doit convenir que chacun, quand il pense à son propre corps, ne peut s'empêcher de le concevoir comme une partie de l'univers homogène aux autres et soumise comme elles aux lois naturelles, et est cependant porté non moins irrésistiblement à l'identifier à sa propre personne, à en faire un individu doué d'initiative et spectateur de l'univers. Telle est l'ambiguïté de la notion de corps propre, ambiguïté qu'il s'agit, non point de masquer plus ou moins adroitement en effaçant derrière l'autre l'une des deux idées qu'elle enveloppe, mais au contraire de mettre en pleine lumière afin que se concentre sur elle l'effort d'interprétation.

Pareille dualité du corps propre demeure-t-elle inexplicable dans la perspective idéaliste, et faut-il, pour en rendre compte, l'envisager d'un point de vue réaliste ? La logique du réalisme commandera d'étaler cette dualité sur le plan ontologique, et de juxtaposer à la réalité physique et objective du corps matériel une seconde réalité qui, étrangère à l'univers spatial, sera par essence liée à un Moi duquel seul elle sera directement connue ; et comme la logique du réalisme commandera d'autre part d'assimiler l'ordre de la vérité à l'ordre de l'existence, l'activité de la pensée ira se joindre

à cette réalité immatérielle du corps comme individu pour composer cet amalgame que la psychologie classique nous a rendu familier. Ainsi retomberions-nous sur cette conception du dualisme ontologique du physique et du mental dont tout notre travail a tenté de montrer la fragilité. Sommes-nous donc condamnés, ou bien, pour rendre compte de l'ambiguïté du corps propre, à nous embarrasser dans toutes les difficultés du réalisme psychologique, ou bien, pour échapper à ces difficultés, à essayer une interprétation idéaliste qui, faisant du corps propre un simple objet de pensée parmi d'autres, méconnaîtrait son ambiguïté caractéristique ? Tant s'en faut qu'une telle ambiguïté fasse échec à l'idéalisme, qu'au contraire elle nous a semblé impliquée dans cette analyse de la connaissance sur quoi se fonde l'idéalisme moderne. La pensée ne peut s'exercer que sur un donné, c'est-à-dire sur des images, et il est impossible de relier les images pour en constituer les objets sans l'idée que ces objets sont perçus d'un certain point de vue : la notion d'un point de vue singulier sur l'univers des objets est donc impliquée dans la pensée même d'un univers d'objets. Sans doute, le progrès de la pensée consiste à s'affranchir de plus en plus des limitations qui résultent pour elle de ce qu'elle ne dispose que d'un seul poste d'observation sur l'univers, à s'efforcer de constituer une science douée d'une valeur universelle et indépendante d'un système particulier de référence ; mais les données qui servent de point de départ à cette science, et celles qui, par le contrôle expérimental, lui confèrent sa valeur de vérité, sont toujours inséparables d'une certaine présence privilégiée. Sans doute aussi, il est permis de parler du sujet pensant en général, en ce sens que la valeur des opérations intellectuelles reste totalement indépendante du centre individuel de perspective ; mais il n'en est plus de même du contenu concret de la pensée qui diffère selon l'expérience propre

de chacun, cette expérience étant fonction du centre d'où il prend vue sur le réel : de sorte que toute pensée concrète est nécessairement celle de quelqu'un, qu'il n'y a de sujet pensant qu'individuel et qu'on ne peut arriver à l'idée d'un sujet pensant en général qu'en faisant abstraction du contenu de la pensée pour ne considérer que la forme de son activité. Or, une fois que l'analyse de la connaissance nous aura ainsi amenés à reconnaître la nécessité d'un centre individuel de perspective sur l'univers, nous serons peut-être moins embarrassés pour expliquer les caractères par lesquels le corps propre échappe à l'objectivité. Etranger à l'univers sur lequel il s'ouvre, ce centre de perspective sera pour la pensée comme une perpétuelle *présence*, attestée par des impressions originales qui, au lieu de se prêter à la constitution d'objets impersonnels, formeront un individu en première personne. Soustrait au déterminisme qui définit pour nous l'existence objective, il sera cet agent docile aux ordres de la pensée, capable d'exécuter les décisions que dicte l'exercice même de la pure spéculation. Qu'enfin ce sujet individuel s'aime d'un amour propre spontané, antérieur à la constitution par la pensée d'un système de valeurs, c'est ce qui paraîtra sans doute moins inexplicable si l'on songe que la pensée ne peut s'exercer qu'en des sujets individuels, car il est naturel alors que quelque chose de la valeur absolue qu'elle s'attribue nécessairement passe à ce qui est l'indispensable condition de son exercice. Ainsi, bien loin qu'une conception idéaliste répugne essentiellement à admettre l'idée de la dualité du corps propre, il nous semble qu'au contraire elle seule permet d'en rendre compte ; et cela, non point par l'artifice d'une pièce qu'on ajusterait après coup à la doctrine en dissimulant tant bien que mal les coutures, mais par un progrès dans l'analyse des conditions de la connaissance, c'est-à-dire par un approfondissement de l'idéalisme lui-même.

Toute la difficulté se concentre maintenant sur la nature de la relation qui unit les deux idées que nous venons de distinguer dans la notion de corps propre. La difficulté serait minime s'il était possible de les maintenir séparées, pour ne les faire communiquer que par l'intermédiaire de l'idée de pensée. On se bornerait alors à dire que la pensée soutient une double relation, d'abord la relation de sujet pensant à objet pensé par laquelle elle connaît l'univers et, dans cet univers, un certain corps parmi les autres, ensuite une relation originale par laquelle elle dépendrait d'un centre individuel de perspective qui serait requis pour son exercice. Il y aurait ainsi, confondus sous un même nom, deux corps qui différeraient du tout au tout, l'un étant un objet quelconque de pensée tandis que le second, condition de l'exercice de la pensée et par conséquent de la constitution de l'univers objectif, serait par là même condition, par l'intermédiaire de l'activité intellectuelle, de l'existence du premier ; s'il était permis d'user ici de métaphores spatiales, on dirait que le premier est, en tant qu'objet, situé devant la pensée comme quelque chose qu'elle contemple ou plutôt qu'elle construit, tandis que le second, condition générale d'objectivité, demeurerait en deçà d'elle. Seulement, il n'est pas permis de s'en tenir là. Outre cette relation d'objet pensé à condition de pensée, il y a entre ces deux corps une communication bien plus directe et tellement immédiate, qu'on serait plutôt tenté de parler de deux aspects d'un même corps, si pareille expression n'avait le défaut de suggérer presque invinciblement une interprétation réaliste, en invitant à installer le centre de perspective sur un plan d'existence phénoménale en parfaite symétrie avec celui où se situe le corps objectif. Tout au moins y a-t-il une certaine correspondance entre les images externes avec lesquelles nous composons notre corps comme objet individualisé, et les sensations

internes qui constituent le corps comme sujet individuel. Il est bien évident que si ce que j'appelle mon corps, en désignant par là un certain être vivant au milieu d'autres, n'entretenait avec le centre de perspective par où ma pensée prend vue sur le réel d'autre relation que la relation générale qui unit à ce dernier toute réalité objective indistinctement, je n'aurais aucune raison de me l'attribuer comme étant *mon* corps : partie de la nature, il demeurerait strictement impersonnel comme toute autre chose. Pour qu'il m'apparaisse comme mien, il faut bien qu'il soit en corrélation étroite avec moi-même. Or l'idée de cette corrélation ou correspondance entre une partie de la nature et moi-même risque, si l'on n'y prend garde, de recevoir une interprétation qui rendrait inintelligible la relation que nous avons d'abord affirmée entre l'objet pensé et la condition de pensée et d'objectivité. On peut craindre en effet que le terme qui, dans cette relation, était condition de science et de réalité, se transforme maintenant en objet de science et partie de la réalité. Car puisque le comportement de l'être vivant est conçu comme soumis au plus strict déterminisme, affirmer que les démarches de l'individu lui correspondent ne revient-il pas à poser un système de lois correspondant à celles qui régissent l'être vivant, à voir par conséquent dans ces démarches des phénomènes de la nature doublant les phénomènes physiques ? Une telle manière d'entendre la correspondance du corps vivant et de l'individu serait évidemment incompatible avec ce que nous venons de dire au sujet de la relation qui les unit l'un à l'autre par l'intermédiaire de la pensée, pour cette raison qu'elle se situe aux antipodes de toute notre thèse. Mais on voit justement par là que le défaut de cette interprétation est d'être imbue de réalisme, à la fois lorsqu'elle fait du corps comme individu une seconde réalité, longeant la réalité matérielle à laquelle appartient le corps comme chose, et à

laquelle est attribuée la subjectivité comme caractère essentiel — et lorsqu'elle transforme le déterminisme, simple exigence de la pensée, en un mécanisme qui serait tout monté dans les choses et auquel la pensée assisterait comme à un spectacle, de sorte qu'alors la réalité subjective qu'on juxtapose à ce corps solidement installé dans un univers résistant ne peut plus apparaître que comme une doublure inconsistante et vaine. S'il y a au contraire une idée qu'il faille garder présente à l'esprit quand on pense à la correspondance du corps comme individu au corps comme chose, c'est bien que la réalité objective de ce dernier, loin de subsister par soi, est construite par l'activité de la pensée, et que celle-ci est à son tour inséparable de l'activité de l'individu : si bien que celui-ci ne peut se réduire à un pâle reflet de celui-là et, plus généralement, que leur correspondance ne se laisse assimiler à aucune de celles que la pensée peut établir entre des éléments du réel.

Nous ne nous dissimulons point que la conception du corps propre à laquelle aboutit notre analyse est surtout négative, que son principal mérite est de nous mettre en garde contre de mauvaises interprétations, et, pour tout dire, qu'elle nous achemine vers une obscurité fondamentale plutôt qu'elle ne dénoue la difficulté à laquelle nous nous sommes appliqué. Mais aussi ne doit-on pas exiger pour un problème philosophique le même genre de solution qu'on demande pour un problème d'ordre pratique. Si une machine se détraque, la solution consiste à la remettre en ordre de marche, et ainsi à supprimer le problème lui-même. C'est là ce que le philosophe doit se garder de faire. Tout ce qu'il peut se proposer, c'est de cerner d'aussi près que possible les difficultés, de manière à réduire au plus petit nombre les foyers d'où elles procèdent. C'est une entreprise de ce genre que nous avons tentée, et nous espérons avoir montré que l'ambiguïté du corps propre constitue l'un

de ces foyers. Nous avons en effet rencontré en chemin plusieurs apories classiques, qui toutes nous ont paru dériver de l'obligation de concevoir le corps propre à la fois de deux manières radicalement opposées. S'interroge-t-on, par exemple, sur le rôle du corps dans la perception ? On ne peut guère se refuser à accorder au réaliste que les changements de ma représentation en général sont fonction des changements de mon corps ; mais il n'est pas davantage permis de contester que, comme le soutient l'idéaliste, mon corps fait partie de ma représentation, de sorte qu'il faudra dire maintenant que ce sont les changements de mon corps qui sont fonction de ceux de ma représentation en général. Ou bien cherche-t-on ce qui est requis pour la connaissance concrète des lieux et des moments ? Pareille connaissance semble à la fois exclure la possibilité d'un système privilégié de référence, puisque la réciprocité des relations spatio-temporelles permet toujours de renverser le rapport de référant à référé, et appeler sa présence puisque, pour situer concrètement un objet, il faut bien prendre pied quelque part dans le réseau de ces relations ; si bien qu'il doit se trouver — ce que m'offre précisément mon propre corps — un certain lieu et un certain moment, pourtant tout à fait analogues aux autres et comme eux susceptibles d'être désignés par *illic* et *tunc*, et qui cependant coïncident avec une origine spatio-temporelle absolue et singulière, se désignant par *hic* et *nunc*. Considère-t-on maintenant les rapports de la pensée et de la réalité ? Tour à tour, selon qu'on suivra la science ou la réflexion sur la science, on sera amené à faire de la réalité en général, et plus directement du corps, la condition de la pensée, ou au contraire de la pensée la condition de la réalité et par conséquent du corps qu'elle contient. La science nous montre de mieux en mieux que l'apparition des êtres pensants et leur comportement doivent s'expliquer par leurs

relations au reste de l'univers dont ils font partie. Mais cette réalité elle-même ne doit son objectivité qu'à la nécessité des relations que la pensée établit entre ses éléments : car un univers où régnerait une contingence totale serait moins réel qu'un songe, et la nécessité qui en fait pour nous la réalité ne peut dériver de lui s'il est vrai qu'il y a plus dans *nécessaire* que dans *réel*. C'est encore à une antinomie sur la nature du corps propre que la réflexion se heurte quand elle veut raccorder l'usage pratique de la pensée à son usage spéculatif. Nous ne pouvons vraiment douter, car la pensée ne peut se nier elle-même, que le réel soit intelligible, c'est-à-dire que tout phénomène et par conséquent tout mouvement de notre corps soit en droit déterminable en fonction des autres phénomènes ; et nous ne pouvons davantage douter de la liberté de nos mouvements, car chaque décision que nous prenons — ne serait-ce que la décision de s'exercer, que la pensée ne peut s'abstenir de prendre — implique l'affirmation que notre action est commandée par la pensée même et non produite comme un simple effet par des phénomènes antérieurs ou concomitants. C'est toujours à une dualité paradoxale que nous conduit de nouveau, indépendamment de toute théorie préconçue, la réflexion sur la nature de la vie. Car on ne peut sérieusement prétendre ramener l'activité organique, ni par conséquent l'activité instinctive qui ne fait que la prolonger, à une suite de démarches délibérées de la pensée. Et pourtant, on ne peut nier non plus leur finalité : nous ne parlons pas seulement, en prononçant ce mot, de l'organisation téléologique complexe des phénomènes vitaux, qui reste compatible avec une explication mécanique, nous pensons aux plaisirs et aux peines d'ordre physique, qui supposent une tendance favorisée ou contrariée, et par conséquent la position d'une valeur par le sujet lui-même. On ne pourra exprimer cette activité originale du corps propre

qu'en attribuant à celui-ci une « finalité sans intelligence », notion double et apparemment contradictoire. Toutes ces difficultés, ce n'est pas nous qui les avons inventées, ce n'est pas notre conception de la nature du corps propre qui les a fait naître, et elles subsistent indépendamment de notre théorie. Ce serait quelque chose peut-être si l'on avait réussi à montrer qu'elles se ramènent à une seule difficulté fondamentale. Ce serait mieux encore si cette difficulté fondamentale n'était pas une difficulté nouvelle au prix de laquelle il fallût racheter les autres, et si au contraire elle s'imposait déjà par elle-même en dehors de notre hypothèse, comme il nous semble que c'est le cas. Qu'on laisse en effet de côté toute théorie, il reste que mon corps m'est connu — et lui seul de moi seul — de deux manières totalement différentes entre lesquelles règne cependant une certaine correspondance ; il reste qu'il est pour moi — et lui, seul pour moi seul — à la fois un objet à la troisième personne et un individu en première personne. On conviendra qu'il y a là une obscurité qui ne nous est pas particulièrement imputable, étant si banale qu'elle se reflète dans le langage courant : de mon corps en effet je dis indifféremment qu'il est *moi* ou qu'il est *mien*, ce qui paraît bien impliquer quelque contradiction. Il nous semble donc qu'on gagne quelque chose à notre hypothèse, puisqu'elle permet de réduire à un commun dénominateur plusieurs difficultés classiques, et qu'en revanche on ne gagnerait rien à la rejeter, puisque l'obscurité qui motiverait sa condamnation se retrouverait aussi bien en dehors d'elle dès qu'on réfléchirait sur la nature du corps propre.

APPENDICE

Les rapports du physique et du mental dans le « Monisme neutre »

Notre critique a porté sur la conception de la dualité du physique et du mental que nous avons appelée le dualisme ontologique, et qui consiste à composer l'univers de deux sortes d'éléments qui sont par nature, les uns physiques, les autres psychiques. Or, depuis le début de ce siècle, les néo-réalistes anglo-américains se sont efforcés de construire une conception du monde où fût niée la « bifurcation de la nature », l'addition au monde physique de « suppléments psychiques ». La dualité psycho-physique devient, dans cette philosophie, une dualité de fonctions au lieu d'être une dualité d'éléments : l'univers serait composé d'éléments neutres, appartenant à la fois à deux contextes, et faisant figure d'éléments physiques ou d'éléments psychiques selon celui dans lequel on les considère. Dans son effort pour surmonter le dualisme traditionnel, cet essai s'accorde avec le nôtre ; mais il en diffère essentiellement en ce qu'il est entrepris du point de vue réaliste. Il nous paraît donc utile de confronter les deux théories, et cela pour deux raisons. D'abord, si la conception néo-réaliste de la dualité psycho-physique était satisfaisante, la tentative que nous avons faite pour en proposer une autre eût été vaine. Si nous l'avons entreprise, c'est qu'il nous a semblé qu'il n'y avait rien à gagner à substituer la théorie néo-réaliste du monisme neutre à la théorie traditionnelle du dualisme psycho-physique, ne fût-ce que pour cette raison qu'elle ramène finalement à ce dualisme même qu'elle prétendait supplanter. Il nous faudra donc, en premier lieu, montrer l'insuffisance de cette conception. De plus, notre examen du dualisme traditionnel nous invite à penser que les diffi-

cultés de cette théorie dérivent principalement de l'acceptation de deux postulats, que nous avons nommés le postulat réaliste et le postulat de l'objectivité totale du corps propre. Si cette opinion est justifiée, il est bien évident qu'on n'évitera pas les difficultés du dualisme quand on conservera les mêmes postulats. La théorie réaliste du monisme neutre, qui adopte explicitement l'un de ces postulats comme première base philosophique, et qui n'a jamais songé à mettre l'autre en question, nous fournit justement un cas dont l'examen nous permettrait de vérifier cette conséquence. Nous ne devons donc pas nous contenter de critiquer simplement cette théorie, nous devons, plus précisément, montrer comment les principales difficultés qu'elle soulève se rattachent à l'un ou à l'autre de ces postulats. Ainsi pourrions-nous, non seulement écarter une conception rivale de la nôtre, mais encore apporter à celle-ci, d'une manière indirecte, une confirmation nouvelle.

Comme nous ne pouvons songer à examiner les diverses formes qu'a revêtues la théorie chez les différents néo-réalistes, nous la prendrons seulement, à titre d'exemples, chez les deux penseurs qui peuvent passer pour en être les véritables auteurs. On sait que l'une des sources majeures du néo-réalisme anglo-américain, l'œuvre qui est censée ouvrir une ère philosophique nouvelle et qu'à ce titre l'un des plus considérables parmi les réalistes contemporains ne craint pas de comparer au *Discours de la Méthode*¹, est précisément l'écrit dans lequel W. James a exposé, en 1902, cette théorie du « double contexte »². D'autre part, l'idée initiale de la théorie se trouvait déjà exposée dans un ouvrage de Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, ouvrage que James connaissait, et dont l'influence paraît³ s'être fait sentir surtout vers le moment même où se préparait, dans les pays de langue anglaise, le mouvement néo-réaliste. C'est donc sur la théorie de Mach et sur celle de James que portera notre exa-

1. Whitehead, *La science et le monde moderne*, trad. fr., Paris, Payot, 1930, p. 187.

2. Les indications bibliographiques sont données plus loin (p. 346, note 3, et 374, note).

3. D'après les dates des éditions successives : 1886, 1900, 1901, 1902, 1906, etc.; notons aussi qu'une édition anglaise avait paru en 1897. — Des idées analogues à celles de Mach avaient été émises, vers le même moment, par Avenarius, mais son œuvre, d'un accès difficile, n'a pas trouvé la même audience que celle de Mach.

men. Afin de ne pas nous répéter, nous retiendrons principalement dans chaque théorie la partie sur laquelle l'auteur a fait porter son principal effort, et par laquelle chacune d'elles complète l'autre. On peut en effet distinguer facilement deux temps dans l'argumentation par laquelle la doctrine du monisme neutre cherche à s'établir. On montre d'abord, à propos de la sensation, qu'elle n'est pas une réalité psychique surajoutée au monde physique, mais un élément neutre ; puis, on étend cette conclusion au reste de ce qui est habituellement considéré comme constituant le domaine de la conscience : souvenir, concept, émotion, etc. Or Mach a surtout développé la première partie de la démonstration, son ouvrage portant sur l'analyse des sensations ; sans doute, sa conception sensualiste de la conscience accroit la portée de cette conclusion, mais le raccord entre les deux thèses est à peine esquissé¹. C'est au contraire à étendre la thèse à la totalité de la conscience que James s'est surtout appliqué, ce qu'il dit sur la sensation n'apportant rien de nouveau. Il nous sera donc permis de limiter l'examen des idées de Mach à sa théorie de la sensation, et de passer rapidement sur la partie correspondante de la doctrine chez James pour nous attacher au contraire à sa conception de la conscience. Cette manière de procéder, qui nous est à peu près imposée par la nature même des deux doctrines, facilitera d'ailleurs notre démonstration. Nous voudrions en effet montrer, nous venons de le dire, que les difficultés du monisme neutre découlent, pour une bonne part, des deux postulats qui sont déjà à l'origine des difficultés du dualisme psycho-physique. Or c'est à propos de la théorie de la sensation qu'apparaîtra le mieux la nécessité de distinguer deux natures dans le corps propre, à propos de la théorie de la conscience que se manifesteront le plus clairement les difficultés du réalisme. Nous ne ferons donc pas état du réalisme² de Mach, bien qu'il soit aussi une source d'embarras dans sa doctrine ; inversement, nous passerons sous silence, quand nous nous appliquerons à la doctrine de James, le problème du corps propre, James laissant assez indéterminée la notion du Moi qui forme le contexte

1. *Anal. der Empf.*, ch. I, § 11 (5^e éd., p. 16-18) ; *Conn. et err.*, tr. fr., p. 22.

2. Mach rejetterait sans doute l'appellation de réaliste, comme toute autre épithète philosophique ; il n'en est pas moins réaliste, au sens où nous entendons ce terme.

psychique¹. En un mot, nous nous proposons de déceler, dans la théorie de la sensation de Mach, les obscurités qui proviennent de la méconnaissance de la dualité du corps propre, et dans la théorie de la conscience de James, celles qui sont imputables au préjugé réaliste.

I. — L'ANALYSE DES SENSATIONS DE MACH

Dans l'esprit de son auteur, la théorie de Mach n'est nullement une théorie philosophique ; par elle, il cherche seulement à exprimer de la manière la plus fidèle ce qui fait en réalité l'objet de la physique et celui de la psychologie, lesquelles semblent généralement donner accès dans deux mondes totalement différents. Mach se défend d'être philosophe, et d'avoir une philosophie. Bien plus, il considère comme oiseuses toutes les questions métaphysiques ; la théorie qu'il défend sur les rapports du physique et du psychique lui paraît justement de nature à écarter les spéculations métaphysiques sur la chose en soi et sur le Moi, pour ramener sur le plan de la science ce qu'il y a de légitime et de soluble dans les questions qu'on peut se poser sur la matière et sur la conscience, et qui ressortit à la physique et à la psychologie empiriques. Ainsi sa théorie est essentiellement une protestation, au nom du phénoménisme et du positivisme scientifiques, contre le substantialisme et l'agnosticisme. Mais, si ses principaux adversaires sont ainsi ceux-là mêmes auxquels s'attaquait le phénoménisme et le positivisme des psychologues classiques du xix^e siècle, il n'en est pas moins vrai que sa théorie s'oppose tout aussi bien à la leur, puisqu'elle consiste, au moins dans son principe, à nier la dualité phénoménale du physique et du psychique. Il nous sera donc permis, laissant de côté le substantialisme et l'agnosticisme, de mettre simplement le monisme neutre de Mach² en opposition avec le dualisme psycho-physique traditionnel³.

1. Signalons que James a aperçu l'idée du rôle tout spécial du corps propre, « centre de vision, centre d'action, centre d'intérêt » (*Essays in Rad. Emp.*, p. 169-171, note) et son ambiguïté (*ibid.*, p. 153-154; cf. aussi p. 221-222) : mais ce ne sont là que des indications isolées, dont James ne tire guère parti.

2. Cette expression de « monisme neutre » ne figure pas chez Mach. Nous l'emploierons cependant, afin d'abrégier, pour désigner la doctrine ici examinée.

3. La théorie de Mach se trouve exposée dans l'ouvrage intitulé

Rappelons en quelques mots la théorie. Le donné sensible constitue la seule réalité, et c'est à lui qu'a affaire aussi bien la psychologie que la physique. D'une part, c'est bien à des éléments sensibles que revient toujours la connaissance physique, même quand il semble que le physicien se perde dans l'abstraction. D'autre part, c'est à la sensation que se ramène tout le donné psychique. Ce n'est donc pas par le contenu, lequel demeure identique, que la psychologie et la physique diffèrent, mais seulement par la nature de la dépendance qu'elles recherchent. Un élément sensible dépend en effet de deux sortes de conditions. La couleur sous laquelle m'apparaît une feuille, par exemple, dépend de la nature de la source lumineuse, mais elle dépend aussi de l'état de ma rétine. La couleur n'est en elle-même ni physique ni psychique ; on la nommera un objet physique quand on la considérera dans sa dépendance à l'égard des autres éléments sensibles, on la nommera une sensation quand on la considérera dans sa dépendance à l'égard de mon corps. Si nous appelons A B C... les différents éléments sensibles, parmi lesquels nous désignerons par K L M... ceux qui composent notre corps, nous dirons que A est physique en tant qu'il dépend de B, psychique en tant qu'il dépend de K ; ou bien si nous symbolisons par la lettre U la limite (*Umgrenzung*) de notre corps, nous dirons que nous faisons de la physique quand nous cherchons la dépendance d'un élément à l'égard d'un autre élément extérieur à U, mais que nous entrons dans le domaine de la psychologie dès que ce second élément se situe à l'intérieur de U, dès qu'il « traverse la peau »¹.

L'analyse de la connaissance scientifique nous invite donc à concevoir la réalité objective comme un système de données

Beiträge zur Analyse der Empfindungen, Iena, Fischer, 1886. L'ouvrage a eu plusieurs rééditions, avec des remaniements et des additions, et un titre modifié : *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*. Nous citons d'après la 5^e éd., Iena, 1906, de manière à nous référer à un texte aussi contemporain que possible des deux suivants. Dans l'*Année Psychologique* de 1906 (t. XII, p. 303-318), Mach a résumé pour le public français sa conception *Sur le rapport de la physique avec la psychologie*. Enfin la théorie est encore exposée dans le premier chapitre de *Erkenntnis und Irrtum, Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Leipzig, Barth, 1905, que nous citerons d'après la traduction française du Dr M. Dufour, *La Connaissance et l'Erreur*, Paris, Flammarion, 1908. Nous désignerons ces trois textes par *Anal.*, *Rapp.* et *Conn.*

1. *Anal.*, ch. I ; *Rapp.*, passim ; *Conn.*, ch. I.

sensibles reliées par des rapports intelligibles. D'une part, le contenu de l'univers se résout intégralement en données sensibles, c'est-à-dire, pour moi, en mes propres sensations. « Il est donc exact que le monde ne consiste qu'en nos sensations »¹. « Le Moi peut s'étendre au point d'embrasser finalement la totalité du monde »². D'autre part, ce contenu sensible à lui seul ne compose pas encore un univers objectif : il faut pour cela que les éléments sensibles soient reliés par des lois. A un critique qui lui reproche son phénoménisme, et objecte qu'aux sensations réelles, il faudrait au moins ajouter les « possibilités de sensations » de Mill, Mach répond : « Pour moi non plus le monde *n'est pas* une simple somme de sensations. Bien plus, je parle expressément de *relations fonctionnelles entre les éléments*. Mais alors les « possibilités » de Mill ne deviennent pas seulement superflues, elles sont remplacées par quelque chose de bien plus solide, le *concept mathématique de fonction* »³. La chose n'est donc rien de plus qu'« un ensemble cohérent d'expériences sensibles »⁴.

Une telle conception du réel est, pour l'essentiel, celle-là même qui a servi de base à notre travail. Or il nous a semblé qu'elle excluait la possibilité de prendre la sensation comme objet d'une science psychologique formant dualité avec la physique, et par conséquent aussi la possibilité d'une psychophysiologie unissant ces deux parties de la science de la nature. Dans l'univers ainsi composé par des systèmes d'éléments sensibles, il n'y a pas place pour des sensations venant s'ajouter aux objets matériels : les sensations disparaissent en tant que telles, pour n'être plus que les parties constituantes des corps. La réalité est tout entière physique, sans aucun supplément psychique. S'interroger sur les relations — entendues au sens scientifique de relations causales ou fonctionnelles entre phénomènes — entre les sensations et certains faits physiques, par exemple certains processus cérébraux, ce serait vouloir unir deux termes qui n'appartiennent pas au même plan de connaissance : le cerveau, comme tout objet physique, est un système d'éléments sensibles, de sorte qu'en parlant de processus cérébraux on s'installe sur un plan de

1. *Anal.*, p. 10.

2. *Ibid.*

3. *Anal.*, p. 296.

4. *Rapp.*, p. 310; cf. *Anal.*, p. 270-272.

connaissance où, les éléments étant reliés en système pour former les objets physiques, les sensations comme telles ne peuvent figurer. Phénomène physique, le processus nerveux est relié seulement à d'autres phénomènes physiques, tels que des réactions musculaires ou glandulaires. La recherche des relations entre les éléments sensibles nous laisse donc toujours dans le domaine de la physique, entendue au sens large, et on ne voit pas en quoi pourrait consister une psychologie de la sensation juxtaposée à la physique et pouvant s'unir à elle en une psycho-physiologie. A de certains moments, Mach semblerait assez près de le reconnaître. Il ne faut pas chercher à expliquer la sensation, déclare-t-il, puisque celle-ci est, au moins dans l'état actuel de nos connaissances, l'élément dernier¹. En particulier, il n'y a pas à se demander comment les objets matériels peuvent, par l'intermédiaire de l'un d'eux, donner naissance à une sensation : « ce ne sont pas les objets qui produisent les sensations, ce sont au contraire les *complexes d'éléments* (complexes de sensations) qui composent les objets »².

Pourtant, Mach ne met pas en doute la possibilité d'une psychologie scientifique, partageant avec la physique l'étude de la nature. Certes, elle ne pourra pas porter sur une réalité mentale spécifiquement distincte de la réalité physique, puisque tout le contenu de notre connaissance est épuisé par les éléments sensibles, lesquels ne sont en eux-mêmes ni physiques ni psychiques. Mais à la dépendance où sont les éléments à l'égard les uns des autres, et qu'étudie la physique, se superpose une seconde sorte de dépendance, celle où sont les éléments à l'égard de notre propre corps, et c'est l'étude de cette nouvelle dépendance qui fait l'objet de la psychologie. Il est facile de comprendre ce qui justifie la distinction de ces deux sortes de dépendance, car chacun de nous la fait implicitement quand il distingue les changements apparents des changements réels. Ce n'est donc pas cette distinction même que nous songeons à critiquer. La question qui se pose est seulement de savoir comment elle est compatible avec la conception du réel que nous avons d'abord définie. De deux choses l'une en effet : ou bien ces relations psychologiques sont de même nature que les relations physiques, elles en

1. *Conn.*, p. 57.

2. *Anal.*, p. 23.

sont seulement une espèce, ou bien elles se surajoutent à elles comme des relations originales, d'un genre nouveau. Or Mach se trouve sans cesse rejété de l'une à l'autre de ces deux interprétations, la seconde permettant seule d'établir une dichotomie dans la science de la nature, et même d'attribuer un sens à la distinction traditionnelle du physique et du psychique, tandis que la conception du corps propre comme partie quelconque de la nature homogène à l'ensemble ramène inévitablement à la première interprétation.

D'une part, la dualité de la physique et de la psychologie semble bien impliquer, d'après les principes accordés par Mach, l'hétérogénéité de ces relations. Mach conçoit la physique et la psychologie comme deux sciences de la nature cherchant l'une et l'autre à établir des relations entre des éléments donnés : elles doivent donc se distinguer, soit par les éléments sur lesquels elles portent, soit par la nature des relations qu'elles établissent entre eux. Or la thèse essentielle du monisme neutre, en niant que le donné se subdivise en deux sortes d'éléments, exclut absolument le premier membre de l'alternative. C'est donc bien dans la différence des relations qu'il faudra chercher le fondement de la dualité de la physique et de la psychologie. Si les relations étaient de même nature dans les deux sciences, celles-ci ne se distingueraient plus que d'une manière en quelque sorte locale : nous voulons dire que leur différence ne pourrait plus résulter que du choix, parmi la totalité des termes, de certains d'entre eux dont les relations que les autres soutiendraient avec eux permettraient de définir une science spéciale, incluse, si l'on peut dire, au sein de la physique. La physique prendrait le nom de psychologie lorsque la variable indépendante serait située à l'intérieur de mon corps. Il est clair qu'une telle interprétation ne permettrait pas de poser la dualité de la physique et de la psychologie, non seulement parce que la seconde ne serait qu'une infime partie de la première, mais parce que même sa délimitation paraîtrait tout à fait arbitraire : pourquoi pas aussi une troisième science lorsque la variable indépendante se trouve à l'intérieur de ma maison ? D'ailleurs, le psychique ainsi défini correspondrait fort mal à ce qu'on entend d'ordinaire par ce mot : avec l'interprétation que nous supposons, il faudrait dire que, quand je tiens dans ma main un morceau de glace, la fonte de la glace est un événement psychique, puisque la variable

dont elle dépend est située à l'intérieur de mon corps. Si la distinction de la physique et de la psychologie signifie quelque chose, c'est que la dépendance où sont mes données visuelles, par exemple, à l'égard de l'état de ma rétine, est d'une tout autre espèce que la dépendance où elles sont à l'égard de la source lumineuse, d'une tout autre espèce que la dépendance où est l'état de la glace à l'égard de la chaleur de ma main. Mach n'a pu manquer de saisir ces implications. Il déclare que la différence entre les phénomènes physiques et les phénomènes psychiques consiste uniquement dans la manière différente dont les mêmes éléments sont unis, dont ils dépendent les uns des autres¹. Ailleurs, il dit plus expressément encore : « Ainsi les données propres à *chaque* observateur ne dépendent pas seulement les unes des autres, mais encore, d'une manière *particulière*, de l'organisme de cet observateur. La connaissance de cette *double dépendance*, de ces deux espèces de dépendances, constitue un *second* résultat essentiel que nulle spéculation philosophique ne peut abolir ou n'a le droit d'omettre »². Un peu plus loin il revient encore sur « l'existence de ces *deux* classes particulières de dépendances, dont la seconde [la dépendance psychologique] joue un rôle plus puissant et plus étendu pour l'observateur »³. « Ainsi la direction de la recherche est *différente* dans le domaine physique et dans le domaine psychique et, malgré l'identité de la matière dans les deux cas, les questions qui se posent sont tout *autres*. La méconnaissance de cette *identité* de matière et du *changement* dans la direction de la recherche, qui intervient brusquement au moment où la limite *U* est franchie, a fort obscurci, à mon avis, l'intelligence du rapport que soutiennent le physique et le psychique⁴. » Mach paraît donc bien admettre que la dépendance des éléments sensibles à l'égard de mon corps est d'une autre nature que leur dépendance à l'égard les uns des autres, ainsi qu'il le faut pour que soit justifiée la séparation de la psychologie et de la physique.

Seulement, si l'on explique par là le caractère *spécifique* de la psychologie, on n'explique pas encore son caractère

1. *Anal.*, p. IX (Avant-Propos de la 4^e éd.).

2. *Rapp.*, p. 308; c'est Mach qui souligne.

3. *Ibid.*, p. 313.

4. *Ibid.*, p. 316.

scientifique. Ces deux affirmations sont également contenues dans l'idée, acceptée par Mach, d'une répartition de la science totale de la nature entre une physique et une psychologie ; mais il semble bien que Mach ne puisse justifier l'une qu'en renonçant à l'autre. En posant l'hétérogénéité des dépendances psychiques et des dépendances physiques, on conserve bien à la psychologie son caractère spécifique, mais il n'est nullement certain qu'on ait alors affaire à une science de la nature : car il resterait à prouver que cette relation psychique, qu'on définit comme la dépendance d'un élément sensible à l'égard de mon corps, et que cependant on distingue des relations physiques qui unissent deux éléments sensibles *quelconques* — y compris par conséquent le cas où l'élément qui joue le rôle de variable indépendante appartient à mon corps, comme, par exemple, la chaleur qui fait fondre le morceau de glace — s'établit pourtant encore entre deux éléments sensibles. En revanche, quand on songe plutôt au caractère scientifique de la psychologie, on se trouve conduit à effacer les limites qui la séparent de la physique, parce qu'on ne peut guère concevoir, comme objet d'une science naturelle, d'autres relations que les relations fonctionnelles entre les éléments sensibles. Les dépendances psychiques vont ainsi, afin de pouvoir être mises sur le même plan que les dépendances physiques, être assimilées à elles. Cette assimilation, Mach la suggère lui-même par la manière dont il présente certains exemples. Le vert de la feuille que je regarde, dit-il¹, se change en brun quand l'éclaire la flamme de sodium, en blanc quand on extrait la chlorophylle par l'alcool : ce sont là des observations physiques. Mais il est lié aussi à un processus de ma rétine ; rien ne m'empêche en principe — et si des difficultés pratiques s'y opposent, je ferai l'observation sur autrui — de suivre ce processus dans ma rétine en procédant « de la même manière que dans les cas précédemment cités, et de le résoudre en éléments X, Y, Z... » Mach établit ainsi une analogie complète entre la recherche de ce qui se passe dans ma rétine et la recherche de ce qui se passe dans la flamme de sodium, entre la variable intérieure à mon corps et celle qui lui est extérieure, entre la dépendance psychique et la dépendance physique. Il a l'air de dire que, s'il m'était possible de suivre dans ma rétine

1. *Anal.*, p. 35-36.

et jusque dans mon cerveau les modifications physiologiques, je comprendrais ainsi pourquoi je vois la couleur verte, c'est-à-dire le phénomène psychique, de même que l'étude du sodium et de la lumière permet de comprendre pourquoi la couleur passe au brun, c'est-à-dire le phénomène physique. Mais ailleurs il est encore plus explicite : « Tout ce que nous pouvons désirer savoir est commandé par la solution d'un problème de forme mathématique, par la découverte de la dépendance fonctionnelle des éléments sensibles les uns à l'égard des autres. Avec cette connaissance, la connaissance de la « réalité » est épuisée »¹. Ou bien donc la psychologie n'a rien à voir avec la connaissance de la réalité, ou bien les dépendances qu'elle recherche sont des dépendances fonctionnelles exactement comme les dépendances physiques. C'est au second parti que Mach se range expressément : « Dans les deux domaines, la fin de toute recherche est identique : établir des équations de la forme $F(A, B, C, \dots) = 0$. »²

Le souci de conserver à la psychologie le caractère d'une science naturelle, joint à la conception de la science naturelle comme recherche de relations fonctionnelles entre éléments sensibles, invite donc à se représenter les dépendances psychiques sur le modèle des dépendances physiques. Mais il y a, à cette assimilation, une raison encore plus impérieuse. La relation psychique est définie comme la dépendance à l'égard de mon corps. Or mon corps, Mach l'affirme sans aucune réserve, n'est qu'une partie quelconque de la nature³. Et mon Moi, c'est-à-dire l'ensemble de mon donné sensible en tant qu'il dépend de mon corps, n'est pas une unité absolue et indépendante, mais une liaison accidentelle et provisoire d'éléments, un peu moins lâche que les autres ; si j'aime à y voir quelque chose d'important et de constant, lien de

¹ *Ib.*, p. 300-301. Il est étrange qu'immédiatement après ce texte Mach s'avise d'ajouter : « Le pont entre la physique au sens large et la psychologie comme science de la nature est formé justement par les mêmes éléments, qui sont des objets physiques ou psychiques selon la connexion cherchée. » Car on ne voit pas en quoi peuvent différer les connexions cherchées, si elles sont toutes de même nature et si les éléments sont toujours les mêmes — à moins qu'on ne songe à la simple différence locale dont nous parlions tout à l'heure, avec laquelle la psychologie n'est plus qu'une infime partie de la physique, arbitrairement découpée dans l'ensemble.

² *Rapp.*, p. 318. Même chose *Anal.*, p. 37.

³ Voir par exemple *Anal.*, p. 276-277.

toutes mes expériences et source de toute mon activité, c'est là une conception instinctive, utile pour la pratique, mais n'ayant pas plus de valeur scientifique que la conception substantialiste de la matière¹. Si mon corps, par lequel certains éléments sont provisoirement unis pour constituer ma représentation, n'est ainsi qu'une partie de la nature homogène au reste, il suit évidemment que les relations psychiques sont entièrement homogènes aux relations physiques, ou plus exactement qu'elles sont seulement quelques unes d'entre elles. Puisque les éléments K L M..., par lesquels Mach symbolise le corps, sont mis exactement sur le même plan que les éléments quelconques A B C..., il est clair que la dépendance de A à l'égard de K se trouve elle aussi mise par là exactement sur le même plan que sa dépendance à l'égard de C. Nous revenons ainsi à l'idée, dont nous avons dû tout à l'heure nous détourner, que la psychologie n'est pas une seconde science en face de la physique, mais seulement un morceau arbitrairement détaché de la physique : d'où il suit que la distinction traditionnelle du psychique et du physique partage le sort de la conception traditionnelle du Moi comme unité véritable : indispensable pour la pratique, elle est dénuée de toute valeur spéculative. Entendons bien le sens de cette dernière affirmation, qui dépasse de beaucoup la portée de la thèse du monisme neutre. Par cette thèse, on niait que la dualité du physique et du psychique reposât sur une dualité d'éléments, mais on ne niait nullement la dualité du physique et du psychique elle-même : on la faisait seulement reposer sur une dualité de relations. Mais maintenant que s'évanouit aussi la dualité des relations, c'est la distinction même du physique et du psychique qui perd sa signification : elle conserve une valeur pratique au même titre que la représentation du lever et du coucher du soleil, rien de plus. Ce n'est pas seulement nous, c'est Mach lui-même qui tire cette conséquence. « ...Nous faisons de la *physique* au sens large, dit-il, tant que nous recherchons des connexions dans le monde sensible, *en faisant totalement abstraction de notre corps*, mais de la *psychologie ou physiologie des sens* dès que nous dirigeons en même temps notre attention principalement sur *celui-ci*, et spécialement sur *notre* système nerveux. *Notre* corps est une partie du monde sensible comme

1. Voir principalement *Anal.*, chap. I, § 12 (p. 18-23), et chap. XV, § 2 (p. 290-291).

tout autre, et la frontière entre le physique et le psychique n'est que *pratique* et *conventionnelle*. Si, pour des buts scientifiques plus élevés, nous la considérons comme inexistante, et si nous regardons toutes les connexions comme *équivalentes*, de nouvelles voies ne peuvent manquer de s'ouvrir pour la recherche. »¹

Ces dernières déductions, si elles découlent des principes posés par Mach, révèlent un défaut dans ces principes, puisqu'elles sont en contradiction flagrante avec celles que nous citons plus haut et où, posant la dualité de la psychologie et de la physique, on présentait la distinction des deux espèces de dépendance comme un « résultat essentiel que nulle spéculation philosophique ne peut abolir ou n'a le droit d'omettre. » Tantôt Mach affirme la spécificité des dépendances psychiques, mais ces dépendances, puisqu'elles servent à définir les changements apparents opposés aux changements réels, risquent ainsi d'échapper à la science du réel ; tantôt au contraire il assimile l'une à l'autre les deux sortes de dépendances, et alors c'en est fait de la dualité de la physique et de la psychologie, et de la dualité du physique et du psychique. Dans le premier cas, les relations psychiques marquent la dépendance des éléments de l'univers à l'égard de l'observateur ; elles conservent ainsi ce caractère subjectif, individuel, par lequel on oppose généralement le psychique au physique. Seulement, leur étude est alors si loin de constituer un objet pour la science de la nature, que le devoir de celle-ci est au contraire de les éliminer pour ne retenir que les relations objectives entre éléments, c'est-à-dire les relations physiques. La physique est ainsi l'unique science naturelle, à l'exclusion de toute psychologie. « La découverte de la dépendance des éléments A B C... à l'égard *les uns des autres*, abstraction faite de K L M, est la tâche de la science de la nature, ou de la physique au sens large. Mais en réalité les A B C... dépendent toujours aussi de K L M [...]. Maintenant, comme beaucoup d'observateurs différents K L M..., K' L' M'..., K'' L'' M''... interviennent, on parvient à éliminer l'influence accidentelle de la variation de K L M..., etc., et à découvrir ce qui est seulement *susceptible d'être constaté en commun*, la pure dépendance des A B C... à l'égard *les uns des autres*. En cela les K L M..., K' L' M'...

1. *Anal.*, p. 252-253 ; c'est Mach qui souligne.

se comportent comme des *appareils* physiques, dont les indications, les résultats, doivent être débarrassés de leurs particularités, de leurs constantes spéciales, etc. »¹. — Dans le second cas au contraire, l'assimilation des relations psychiques aux relations physiques les fait entrer dans l'édifice total de la science, mais tout dualisme s'évanouit : car le corps qui constitue l'un des termes de ces relations est lui-même une partie du monde, où tous les éléments sont de même espèce et forment une seule masse continue². « Si nous résolvons tout le monde *matériel* en *éléments* qui soient en *même temps* aussi des éléments du monde *psychique* (et qu'à ce dernier titre on nomme ordinairement sensations), si de plus nous considérons la recherche de la liaison, de la connexion, de la dépendance mutuelle de ces éléments *homogènes* de tous les domaines comme l'unique tâche de la science, nous pouvons légitimement nourrir l'espoir de bâtir sur cette représentation un édifice un et *monistique*, et de nous délivrer des méfaits et des embarras du dualisme. »³ La comparaison des deux textes que nous venons de citer nous paraît révéler assez clairement l'antagonisme des deux tendances, pour que nous nous dispensions d'insister davantage.

En résumé, quand on définit le réel, à la manière de Mach, comme un système d'éléments reliés par des lois, on a le choix entre trois moyens pour distinguer le psychique du physique. Le plus courant, qui est apparemment le plus simple, consisterait à répartir les éléments de l'univers en deux groupes : c'est précisément contre cette forme de dualisme que s'élève la théorie du monisme neutre, et il ne saurait être question de la lui attribuer. Restent alors les deux hypothèses suivantes : ou bien la différence réside dans la nature des relations qui unissent les mêmes termes, ou bien, relations et termes demeurant tous de même nature, elle résulte du choix, dans la totalité des termes, de l'un d'entre eux ou d'un groupe d'entre eux, permettant de répartir les relations en deux classes selon que la variable indépendante appartient ou non au groupe ainsi mis à part. Le

1. *Anal.*, p. 281-282

2. *Ib.*, p. 13-14.

3. *Ib.*, p. 255.

dernier parti ne peut évidemment donner satisfaction. Tous les termes étant, par hypothèse, de même nature, le choix qu'on fait de certains d'entre eux pour servir de fondement au dualisme est entaché d'arbitraire. De sorte qu'on abolit ainsi non seulement toute distinction véritable entre la physique et la psychologie, mais même toute distinction véritable entre le physique et le psychique. En vertu des principes qui guident la classification, on devra mettre ensemble comme phénomènes psychiques, puisqu'ils dépendent également d'un changement de mon corps, l'obscurité qui se répand brusquement sur les choses quand je ferme les yeux, et la fonte du morceau de glace que je tiens à la main. Et comme d'ailleurs toutes les relations sont de même nature, cette classification sera artificielle, bonne tout au plus pour les besoins de la pratique ; pour la science, tous les phénomènes devront être mis sur le même plan ; il n'y aura, par exemple, aucune différence essentielle entre deux cas de disparition du donné visuel, selon qu'elle résultera de l'extinction de la lampe ou de l'occlusion de mes paupières. Pour nous soustraire à des conséquences aussi monstrueuses, il nous faut renoncer à séparer de cette manière le psychique du physique. Nous n'avons plus qu'à essayer la troisième hypothèse, et à admettre une différence de nature entre les relations physiques et les relations psychiques. Nous pourrions ainsi opérer une discrimination entre les changements du donné et distinguer des changements apparents, subjectifs, psychiques, et des changements réels, objectifs, physiques. Seulement, il est clair d'abord qu'on abandonne ainsi l'idée d'une psychologie comme science de la nature voisinant avec la physique : le psychique est au contraire ce qu'on doit s'efforcer d'éliminer, comme entaché de subjectivité, de la science de la nature. Accorde-t-on, pour se tirer d'embarras, cette conséquence, et renonce-t-on, pour sauver la dualité du psychique et du physique, à conserver la dualité de la psychologie et de la physique, que surgit une seconde difficulté. C'est qu'on voit mal en quoi pourrait consister la spécificité de ces dépendances psychiques, une fois qu'on a défini — et comment faire autrement ? — les dépendances physiques comme des dépendances fonctionnelles entre éléments sensibles : car les dépendances psychiques s'établissent aussi, par hypothèse, entre des éléments sensibles, et d'autre part elles se présentent exactement comme des dépendances fonctionnelles.

Répondre que nous savons parfaitement, en pratique, les distinguer l'une de l'autre, serait se méprendre sur le sens de notre objection. Nous ne mettons pas en doute cette possibilité, nous demandons seulement comment les principes de Mach permettent d'en rendre compte. Enfin, cette troisième solution nous ramènerait bientôt devant le même obstacle que faisait la seconde. Puisque, par hypothèse, tous les termes sont de même nature, puisque tous sont mis sur le même plan, comment s'expliquer que les dépendances psychiques s'établissent seulement en fonction d'un certain terme, à savoir notre corps ? pourquoi, puisque les liaisons psychiques unissent deux termes quelconques du réel — notre corps, encore une fois, étant tenu pour un terme quelconque — n'unissent-elles pas aussi deux autres termes quelconques, et ne doublent-elles pas partout les liaisons physiques ? pourquoi ce redoublement n'a-t-il lieu que lorsque le rôle de variable indépendante est joué par notre corps ? De nouveau, la limitation des relations psychiques paraît arbitraire, du moment que notre corps est censé n'avoir rien de privilégié.

Il nous semble qu'après cette analyse, le nœud de la difficulté se laisse aisément apercevoir. Les deux dernières hypothèses que nous venons d'essayer, et entre lesquelles Mach hésite perpétuellement, nous conduisent également, pour écarter l'accusation d'arbitraire, à attribuer au corps propre, en tant qu'il commande les relations psychiques, un rôle privilégié ; et comme cela n'empêche point ce corps d'être en même temps une partie de la nature, comme il peut jouer aussi le rôle de variable indépendante dans des relations purement physiques, force est bien d'y établir un dédoublement entre un objet quelconque, système d'images relié par des lois à l'ensemble de l'univers, et un centre singulier de perspective, par rapport auquel s'ordonne la représentation de l'univers. On évite ainsi l'intolérable contradiction qu'il y a à affirmer à la fois que les éléments sensibles varient en fonction de notre corps, variable indépendante, et que notre corps, système d'éléments sensibles, varie en fonction de l'ensemble de l'univers, système total des éléments sensibles. La contradiction ne cesse en effet que si l'on évite de situer sur le même plan ces deux sortes de dépendance, et on ne peut le faire — à moins qu'on ne revienne à l'hypothèse dualiste et qu'on ne distingue numériquement les choses et leurs « représentations » — qu'à la condition d'admettre que le corps en fonc-

tion duquel varie la représentation de l'univers soit autre chose que le corps qui varie en fonction de l'univers.

Nous n'avons encore examiné, dans la théorie de Mach, que la question de la nature qu'il convient d'attribuer, d'après les principes du monisme neutre, aux dépendances psychiques. Il y aurait cependant un autre problème dont la discussion nous permettrait de confirmer ou d'infirmer la conclusion vers laquelle nous a orienté la première partie de cet examen. Supposons en effet que le corps par rapport auquel la théorie définit la sensation ne soit rien d'autre que l'objet physique qu'étudie le biologiste : il y aura alors autant de systèmes de sensations qu'il y a de corps. Mais s'il se trouvait que cette multiplication des systèmes de sensations ramenât avec elle les thèses essentielles du dualisme ontologique, auxquelles s'opposait la thèse initiale du monisme neutre, il faudrait bien admettre que la supposition que nous venons d'indiquer est déjà en contradiction avec cette thèse initiale ; ou, en d'autres termes, que la théorie du monisme neutre invite naturellement à dédoubler la notion de corps propre.

La thèse essentielle de Mach, pour la question qui nous occupe, consiste à rendre compte de la dualité du physique et du psychique par la possibilité où je suis d'organiser les éléments de mon expérience de deux manières différentes, selon que je les rapporte les uns aux autres ou que je les rapporte à mon propre corps. Que cette double possibilité s'offre à moi, cela n'est guère contestable, mais à condition que l'on entende bien que le second système ne peut s'établir pour moi qu'en fonction de *mon propre corps* : les changements qui surviennent dans le corps de mes semblables n'entraînent évidemment, dans mon expérience, que des changements exactement analogues à ceux qu'entraînent des changements physiques quelconques. Il serait donc naturel, pour qui affirme cette double dépendance, de souligner le caractère privilégié du corps propre, qui le distingue absolument, en tant qu'il permet l'établissement du système des dépendances psychiques, des corps de tous les autres êtres vivants. Mais une semblable thèse est difficilement compatible avec celle de l'objectivité totale du corps propre : car comment attribuerais-je un rôle exceptionnel à mon corps, quand j'admets

qu'il se situe exactement sur le même plan que celui de mes semblables ? Quand on accepte cette seconde thèse, sans s'aviser d'ailleurs d'établir une dualité dans la notion de corps propre, on s'oblige évidemment à rejeter la première, et à la traiter comme une simple survivance du préjugé égocentriste. Seulement, on se retire du même coup le droit d'instituer, concurremment avec le système des dépendances physiques, un système de dépendances psychiques : le nombre des systèmes psychiques devra être, ou bien réduit à zéro, ou bien égalé à celui des êtres vivants. Pour maintenir mon corps strictement sur le même plan que celui de mes semblables, il faudra en effet, ou bien nier que s'établisse une dépendance *sui generis* des éléments à l'égard de mon corps seul, ou bien affirmer que les dépendances psychiques qui s'établissent à partir de mon corps s'établissent également, et *sans aucune différence essentielle*, à partir du corps de chacun de mes semblables. Choisir le premier parti nous est interdit, puisque ce serait nous mettre immédiatement en contradiction flagrante avec la thèse précédemment énoncée, et d'ailleurs difficilement contestable, selon laquelle nous pouvons organiser de deux manières différentes les éléments de notre expérience. Il ne reste donc qu'à étendre au corps de mes semblables le genre de dépendance où j'observe que sont les éléments à l'égard de mon propre corps, en mettant toutes ces dépendances exactement sur le même plan. C'est le parti que Mach a suivi, marquant nettement l'opposition entre sa propre théorie et celle de l'idéalisme subjectif. « Celui qui ne peut se tenir de voir dans le Moi une *réalité* qui est au principe de tout, ne pourra non plus s'empêcher d'établir une différence fondamentale entre *mes* sensations et les *vôtres* »¹. Au contraire, « pas plus que je ne considère le rouge ou le vert comme appartenant à un objet individuel, pas plus je n'établis... une différence essentielle entre *mes* sensations et les sensations d'un autre. Ce sont *les mêmes éléments* qui s'assemblent en plusieurs points de jonction, les Moi »². Nous nous proposons de montrer que la voie où s'engage ainsi Mach, en le ramenant inévitablement au dualisme psycho-physique, ne lui permet pas d'éviter la contradiction avec sa thèse initiale du monisme neutre. L'on verra

1. *Anal.*, p. 293.

2. *Ib.*, p. 294.

comment c'est le préjugé de l'objectivité totale du corps propre qui, en obligeant à le mettre exactement et sans réserve sur le même plan que tous les autres, a aussitôt faussé l'idée, juste en son principe, d'une dépendance originale des éléments du donné à l'égard du corps propre.

Puisque le système psychique a été défini par la dépendance des éléments à l'égard de mon corps, si mon corps ne se distingue par rien d'essentiel de celui de mes semblables, je dois affirmer, par analogie, l'existence d'un système psychique à partir de chacun de ces corps. Il est vrai que les sensations et les pensées d'autrui ne peuvent jamais tomber dans mon expérience : quand j'observe ce qui se passe dans le cerveau d'un autre être vivant, ce sont toujours mes sensations, et non les siennes, qui me sont données. Mais je dois combler la lacune inévitable de mon observation, déclare Mach, en raisonnant par analogie avec ce que j'observe en moi-même, et attribuer à cet être un cortège de sensations que j'ajoute par la pensée¹. Ce raisonnement analogique n'a rien de choquant, le physicien en pratique couramment de semblables². Bien entendu, ces sensations ne sont pas plus localisées dans le cerveau d'autrui que mes sensations ne sont localisées dans ma propre tête : je les pense comme liées non pas spatialement, mais causalement, ou mieux fonctionnellement, à ce cerveau³.

On pourrait déjà faire remarquer que le raisonnement par analogie dont se sert ici Mach n'est guère concluant ou, plus exactement, qu'en comparant l'extrapolation du physicien à celle du psychologue, Mach établit une fausse analogie entre deux raisonnements analogiques. « Compléter en pensée, selon l'analogie, des complexes de sensations par des éléments présentement non observés ou qui même, d'une manière générale, ne sont pas susceptibles d'être observés, c'est pratique quotidienne pour le physicien. C'est ce qui arrive, par exemple, quand il se représente la lune comme une masse palpable, lourde, inerte »⁴. Mais il ne faudrait pas jouer sur le sens du mot impossible. S'il m'est actuellement impossible de toucher la lune, ce n'est pas que la lune soit par essence intouchable, c'est

1. *Anal.*, p. 14, p. 34-36.

2. *Ib.*, p. 35; *Rapp.*, p. 318.

3. *Anal.*, p. 22.

4. *Ib.*, p. 35.

seulement parce que je ne dispose pas, en fait, des moyens qui me permettraient de me transporter jusqu'à elle ; et l'idée de toucher la lune est assurément tout aussi concevable que celle de toucher la terre. Au contraire, les sensations d'autrui me sont, par nature, absolument inaccessibles ; non seulement elles ne tombent pas sous mon expérience, mais on ne peut même sans contradiction concevoir qu'elles y tombent, puisqu'elles deviendraient ainsi *mes* propres sensations. Il y a donc une différence capitale entre l'extension analogique du physicien, procédé dont la valeur nous est garantie par le fait que certaines de ces extensions ont pu, après coup, être vérifiées, et l'extension analogique par laquelle nous affirmons l'existence des sensations d'autrui, raisonnement qui échappe à jamais à toute vérification. Or s'il y a quelqu'un qui n'a pas le droit de poser ainsi des réalités par essence inaccessibles, c'est bien celui qui fait profession de positivisme et de phénoménisme. Pour Mach « seule importe la connexion de ce qui est observable, donné, tandis qu'il faut éliminer tout ce qui est hypothétique, métaphysique, superflu »¹ ; et l'« introjection », au sens d'Avenarius, est justement une supposition métaphysique de ce genre². Dès lors, comment peut-on encore parler, dans l'observation de ce qui se passe chez nos semblables, d'une « lacune » qui resterait à combler ? Non seulement nous n'avons pas ici le droit de compléter par analogie ce que nous observons, mais nous n'en avons même pas le besoin.

Mais notre dessein n'est pas tant de critiquer la thèse par laquelle des sensations sont attribuées à autrui, que de montrer qu'elle réintroduit un dualisme psycho-physique incompatible avec la thèse initiale du monisme neutre. Les deux thèses en effet semblent bien s'exclure mutuellement. Celle du monisme neutre n'avait de sens que *du point de vue du sujet percevant*. Elle signifiait que celui-ci peut adopter, à l'égard du donné sensible, deux attitudes différentes, soit qu'il le considère comme sa propriété personnelle, soit qu'il cherche au contraire à l'organiser en un monde physique de plus en plus indépendant de son point de vue propre d'observateur. On affirmait ainsi, et qu'il y a identité numérique entre la sensation et la qualité physique, les deux ne se distinguant

1. *Anal.*, p. 22, note.

2. *Ib.*

que selon les termes auxquels on les rapporte, et que le mot de sensation n'a de sens que pour désigner le donné *dans sa relation au sujet*. Le vert de cet arbre, par exemple, est une sensation en tant qu'il m'est donné, il est une qualité physique en tant qu'il est rapporté aux autres éléments du donné pour constituer un objet matériel ; considérer ce vert indépendamment de sa relation avec moi-même qui le perçois, c'est se retirer le droit de le désigner comme une sensation. Bref, la théorie du monisme neutre revenait à affirmer : 1° que la sensation de vert n'est pas une réalité psychique distincte de la qualité physique du vert ; 2° que je ne puis parler d'une sensation de vert que de mon propre point de vue, la sensation disparaissant pour faire place à la qualité physique dès que je rapporte le vert à toute autre chose qu'à moi-même. Ces principes nous interdisent évidemment, quand une autre personne regarde l'arbre, de surajouter au vert de l'arbre, qualité physique, une sorte de doublure psychique de cette qualité, qui serait la sensation de vert chez autrui. En définissant le psychique par la relation du donné au sujet percevant, on se défend de l'en détacher pour le relier à un objet perçu tel que le corps d'un de ses semblables. Et inversement, en attribuant des sensations à autrui, on abandonne la conception du psychique qu'impliquait la théorie du monisme neutre, puisque la distinction du psychique et du physique qu'elle proposait se fondait sur les deux façons que j'ai de considérer ce qui m'est donné, alors que les sensations d'autrui ne me sont pas données du tout et ne peuvent jamais l'être. Pourtant, Mach ne peut s'empêcher de surajouter ainsi au monde physique les sensations d'autrui, et la raison en est claire : ayant commencé par concevoir le sujet percevant, par relation auquel se définit le psychique, comme n'étant lui-même qu'une partie du monde physique, il faudra bien qu'ensuite il attache du psychique à toute autre partie analogue du monde physique. La contradiction entre sa théorie initiale du monisme neutre et le dualisme ontologique du physique et du mental où l'entraîne malgré lui l'attribution à tout être vivant d'un cortège de sensations, rend ainsi manifeste l'absurdité qu'enveloppait, dès le principe, l'assimilation du sujet percevant, en tant que tel, à une partie de l'univers perçu.

Nous venons de dire que l'attribution à tout être vivant d'un cortège de sensations entraîne Mach malgré lui vers le dualisme ontologique traditionnel. C'est ce qu'il nous faut

montrer maintenant plus clairement par l'examen des textes. Les partisans du dualisme ontologique du physique et du mental ont coutume de justifier leur affirmation de la dualité du donné en invoquant une dualité correspondante dans l'expérience, qui se dédoublerait en une expérience interne ou introspective et une expérience externe ou sensible ; et d'autre part la juxtaposition dans un même univers de ces deux sortes d'éléments les invite naturellement à concevoir, d'une manière ou d'une autre, un déterminisme psycho-physique, et notamment une détermination cérébrale de la sensation. Ces deux thèses caractéristiques du dualisme ontologique, combattues par Mach, défenseur de la théorie du monisme neutre, nous allons les retrouver sous la plume de Mach, ramenées par l'addition, au monde observable, de sensations inaccessibles.

D'abord, l'affirmation de la dualité de l'expérience. Cette idée est directement opposée à celle du monisme neutre, qui consiste essentiellement à poser l'unité de tous les éléments de l'expérience. Dans cette hypothèse, tout le donné est sensible, et peut être appelé aussi bien psychique que physique : cela dépend seulement de la manière de le considérer : « Dans la sphère sensible de ma conscience, chaque objet est à la fois physique et psychique »¹. « Le monde *sensible* appartient à la fois au domaine physique et au domaine psychique »². La différence du physique et du psychique n'est donc pas une différence dans les éléments de l'expérience ni dans l'expérience elle-même, c'est une simple différence d'attitude à l'égard du donné. « Aux faits, aux relations fonctionnelles, il n'y a rien de changé, selon que nous considérons tout le donné comme *contenu de conscience*, ou comme partiellement ou totalement *physique* »³. C'est dire qu'il n'y a aucune différence de contenu entre l'observation externe et l'introspection : quand je regarde une feuille verte, je puis dire, soit que je vois du vert, soit que j'éprouve une sensation de vert ; ce ne sont là que deux manières de désigner la même expérience sensible, en mettant l'accent tantôt sur la couleur que je vois, tantôt sur moi qui vois la couleur. « Il n'y a pas de fossé entre le psychique et le physique, pas de *dedans et*

1. *Anal.*, p. 36.

2. *Ib.*, p. 253.

3. *Ib.*, p. 29.

de dehors, pas de sensation à laquelle corresponde une chose extérieure distincte d'elle. Il n'y a que *des éléments d'une seule sorte*, dont se compose le prétendu dedans et dehors, et qui ne sont dedans ou dehors que selon la manière provisoire de les considérer »¹. — Seulement tout cela, qui reste parfaitement plausible tant qu'il s'agit de mon expérience à moi, de mon contenu de conscience, cesse évidemment d'être vrai si je me mets à parler d'un contenu de conscience totalement étranger au mien propre. La sensation de couleur verte que je prête à mon voisin n'est plus la même chose que la couleur verte de la feuille, puisque je puis percevoir cette couleur tandis que la sensation de mon voisin m'échappe, ne pouvant par hypothèse être connue que de lui seul, et comme du dedans. Nous revenons ainsi à l'idée que l'étude de la sensation peut être abordée de deux côtés à la fois, par le dehors et par le dedans, et qu'il y a une psychologie physiologique et une psychologie introspective qui se complètent en examinant le même phénomène sous les deux aspects qu'il présente. « Quand, de l'observation des corps des autres hommes ou des animaux nous concluons à leurs sensations, ou quand nous recherchons l'influence de notre propre corps sur nos sensations, nous devons, dans un cas comme dans l'autre, compléter par *analogie* un fait observé. On le complète bien plus sûrement et facilement lorsque, concernant seulement le phénomène nerveux que l'on ne peut pas observer entièrement sur son propre corps, ce complément nous laisse ainsi dans le domaine physique familier, que lorsqu'il nous entraîne dans le psychique, les sensations et les pensées d'autres hommes. Pourtant, il n'y a aucune différence essentielle »². « On peut analyser la sensation en soi, immédiatement, psychologiquement, comme l'a fait Jean Müller ; ou bien l'on peut rechercher selon les méthodes de la physique les processus physiques (physiologiques) qui lui sont coordonnés, comme aime le faire l'école moderne de physiologistes ; ou enfin — ce qui conduira le plus loin, parce qu'ici l'observation se fait par tous les côtés et qu'une recherche étaye l'autre — on peut poursuivre la connexion de ce qui est psychologiquement observable avec le processus physique (physiologique) qui s'y rapporte. C'est à ce dernier but que nous tendons, partout où

1. *Anal.*, p. 253.

2. *Ib.*, p. 14.

il semble accessible »¹. « Saisir, avec toute l'économie de pensée possible et sur la base de recherches exactes, la dépendance mutuelle des expériences internes et externes de l'homme : tel devient alors l'idéal de la science prise dans son ensemble. Cet idéal est assurément très voisin de celui de Comte, bien que ce philosophe n'ait accordé qu'une importance relativement médiocre aux investigations psychologiques »². « Je dois m'éloigner de Comte en ce que, pour ma part, les faits psychologiques m'apparaissent comme des sources de connaissance au moins aussi importantes que les faits physiques »³. Mettre côte à côte, comme deux sources indépendantes et complémentaires de connaissance, l'investigation psychologique et l'investigation physique, l'expérience interne et l'expérience externe ; assigner pour but ultime à la science l'établissement, en une synthèse supérieure, de relations de dépendance mutuelle entre les phénomènes physiques et les phénomènes psychiques : c'est là, de toute évidence, retomber en plein dans ce dualisme ontologique du psychique et du physique contre lequel on s'élevait tout à l'heure.

D'autre part, en prêtant à autrui des sensations ajoutées par ma pensée (*hinzugedacht*) aux phénomènes cérébraux que je puis percevoir, je suis naturellement invité à concevoir ces sensations comme « liées causalement, ou mieux fonctionnellement »⁴, aux phénomènes cérébraux ; d'ailleurs, puisque mon cas est par hypothèse exactement semblable à celui des autres, l'idée de cette dépendance fonctionnelle de la sensation à l'égard du cerveau sera valable pour mes propres sensations aussi bien que pour celles d'autrui. « ...Un processus nerveux déterminé, comme *dernier anneau* de cette chaîne, est la condition *essentielle et immédiate* de la sensation »⁵. « Ce que nous appelons notre monde est avant tout et uniquement le produit de l'activité de nos organes sensoriels. Ce produit n'est sans doute dans la majorité des cas que le dernier anneau d'une chaîne de dépendances assignables dont

1. *Ib.*, p. 49.

2. *Rapp.*, p. 304.

3. *Anal.*, p. 38 ; voir encore, sur la valeur de l'introspection comme complément indispensable de la psychologie physiologique, *ib.*, p. 278, note.

4. *Ib.*, p. 22.

5. *Ib.*, p. 49-50.

l'autre bout se trouve en dehors de ces organes »¹. Ainsi la sensation est déterminée en quelque manière² par le processus nerveux, lequel, à son tour, fait partie d'une chaîne causale dont l'autre bout est occupé par l'objet perçu : de sorte que l'objet perçu est, par une série d'intermédiaires dont le dernier est le processus cérébral, le déterminant lointain de la sensation. Malgré les difficultés bien connues qu'elle soulève, la thèse serait à la rigueur concevable, mais à condition qu'on en acceptât les implications dualiste et agnosticiste : car elle n'a évidemment de sens que si l'on distingue la sensation de l'objet qui en est le déterminant lointain ; et d'un autre côté rien ne garantit que la sensation représente exactement l'objet dont tant d'intermédiaires physiques la séparent. Or d'une part le phénoménisme de Mach lui fait rejeter toute idée de substance ou de chose en soi inconnaissable, et réduire l'objet à un ensemble de qualités sensibles ; et d'autre part son monisme consiste à identifier numériquement la qualité sensible et la sensation, qui ne différeraient que selon le point de vue. Dans ces conditions, l'affirmation d'une détermination cérébrale de la sensation, de quelque façon qu'on se représente cette détermination, est une pure absurdité : elle revient à dire qu'une certaine chose, considérée d'un certain point de vue, est déterminée, à travers une série d'intermédiaires, par elle-même considérée d'un autre point de vue. Mais Mach, loin de remarquer la contradiction entre les deux thèses, s'imagine au contraire que sa thèse de l'identité des éléments lui permet d'échapper à la difficulté qu'on oppose traditionnellement à celle de la détermination d'une sensation, fait psychique, par un processus physiologique totalement hété-

1. *Rapp.*, p. 307.

2. Il est d'ailleurs difficile de savoir comment Mach conçoit cette détermination. Sans même revenir sur l'obscurité que présente chez lui l'idée de la dépendance psychique, on peut faire remarquer que Mach tantôt parle comme un épiphénoméniste (bien qu'il repousse l'épiphénoménisme, *Anal.*, p. 17, il dit assez souvent que les sensations sont « déterminées conjointement » [*mitbestimmt*] avec les phénomènes corporels : *Anal.*, p. 7 ; cf. *Rapp.*, p. 312), tantôt se déclare expressément paralléliste (*Anal.*, p. 50-51), le plus souvent enfin s'exprime comme s'il admettait une inter-action (par exemple il interprète le parallélisme comme signifiant la « dépendance » [*Abhängigkeit*] de la sensation à l'égard du processus cérébral, *Anal.*, p. 51 ; inversement il paraît admettre une insuffisance foncière des essais d'explication mécanique de la conduite, celle-ci supposant toujours derrière elle des sensations, des souvenirs, etc. : *Anal.*, p. 34-35).

rogène : de son point de vue, pense-t-il, le contraste qu'on établit d'ordinaire entre les phénomènes physiques ou physiologiques et la sensation s'évanouit, puisqu'il s'agit dans les deux cas d'éléments de même nature, puisque les phénomènes physiologiques que nous observons dans un cerveau se résolvent eux aussi en sensations, puisqu'il n'y a pas de fossé entre le physique et le psychique¹. Il est clair cependant qu'on n'évite par là la contradiction que nous signalions que par une échappatoire purement verbale. Ou bien en effet l'on a simplement *décidé* de baptiser indistinctement tout le donné du nom de sensation, et cette convention verbale, aussi stérile qu'incontestable, ne résout évidemment aucun problème ; ou bien l'on *affirme* la thèse de l'identité existentielle de la qualité sensible et de la sensation, ce qui contredit directement l'affirmation d'une détermination de l'une par l'autre. Autrement dit encore, la théorie du monisme neutre interdit de concevoir la relation du psychique et du physique comme une relation fonctionnelle entre deux termes, puisqu'elle consiste à soutenir qu'il ne s'agit pas là de deux, mais d'un seul et même terme, que l'on peut mettre en relations fonctionnelles soit avec d'autres termes quelconques, soit avec mon corps. Sans doute, Mach a par avance répondu à cette objection en répondant à une objection assez analogue qui lui était faite² : « Quand je vois une feuille verte, événement qui est déterminé par certains processus cérébraux, cette feuille dans sa forme et sa couleur est totalement différente des formes, couleurs, etc., que je trouve dans le cerveau examiné, bien que toutes les formes, couleurs, etc., soient en elles-mêmes de nature identique, et ne soient ni psychiques ni physiques ». Mais la réponse passe à côté de la difficulté : on sait bien que sa thèse n'impose nullement à Mach d'identifier la feuille et le cerveau ; mais elle lui impose assurément d'identifier le vert de la feuille à ma sensation de vert, et retire par conséquent toute signification à l'idée que le vert de la feuille puisse, par l'intermédiaire de mon cerveau, déterminer ma sensation de vert. On peut bien masquer, on ne peut pas supprimer l'incompatibilité de la théorie du monisme neutre et de l'idée d'une détermination cérébrale de la sensation.

1. *Anal.*, p. 35-37.

2. *Ib.*, p. 51. On lui objectait que le principe du parallélisme psycho-physique, dont il se réclame, n'a pas de sens dans une théorie moniste comme la sienne.

L'idée d'une détermination physiologique du psychique n'est pourtant pas, chez Mach, une thèse accessoire, qu'on puisse retrancher de sa doctrine sans en altérer la physiologie. Elle est en effet à la base de la conception biologique de la conscience, laquelle est liée étroitement chez lui à sa théorie bien connue de l'économie de pensée. Celle-ci, déclare-t-il, « reçoit un large fondement et s'éclaire d'un *nouveau* jour lorsque, suivant l'impulsion de la théorie darwinienne, l'on conçoit toute la vie psychique — y compris la science — comme un phénomène biologique, lorsqu'on lui applique les idées darwiniennes de la lutte pour l'existence, de l'évolution et de la sélection. Cette vue est inséparable de la thèse que *tout le psychique est déterminé physiquement* »¹. Nous n'insisterons pas sur cette théorie biologique de la conscience, par quoi nous excéderions le cadre que nous nous sommes tracé pour cette étude, ayant seulement dessein d'examiner chez Mach la théorie de la sensation. Nous ne pouvons cependant nous empêcher de faire remarquer combien cette manière de concevoir la conscience répugne avec celle qu'impliquait la théorie du monisme neutre. Dans cette théorie, la conscience n'avait jamais à être rajoutée au donné, étant coextensive à la totalité du donné : « Le Moi peut s'étendre au point d'embrasser finalement la totalité du monde. »² ; bien loin que ma représentation fût fonction de ce complexe d'éléments sensibles que je nomme mon corps, c'était mon corps au contraire qui, en tant justement qu'il est résoluble en éléments sensibles, faisait partie de ma représentation : « Mes sensations ... ne sont pas spatialement dans ma tête, mais au contraire c'est bien plutôt ma tête qui fait partie avec elles d'un même champ spatial »³. Avec la théorie biologique de la conscience, la perspective se renverse : la conscience, ou plutôt les consciences, forment une multitude d'îlots, dont chacun est lié fonctionnellement à une partie minuscule du monde physique, en restant d'ailleurs distinct de ce monde physique dont il dépend. S'il paraît à Mach que les deux thèses se raccordent, ce ne peut être qu'à la faveur de l'imprécision et de l'équivoque des formules dont il se sert. C'est ainsi qu'il exprime souvent sa théorie en

1. *Ib.*, p. 41.

2. *Ib.*, p. 10.

3. *Ib.*, p. 22.

disant que le psychique n'est pas essentiellement différent du physique¹, qu'entre eux il n'y a pas de fossé². Mais ces formules recevront deux significations distinctes, et même incompatibles, selon qu'on les interprètera dans le sens de la théorie du monisme neutre ou dans celui de la théorie biologique de la conscience. Dans le premier sens, elles signifient que les éléments sensibles sont communs aux mondes physique et psychique, qu'ils figurent dans l'un ou dans l'autre selon qu'ils sont conçus comme dépendant seulement les uns des autres ou comme dépendant aussi de notre corps. Dans le second sens, elles posent la continuité de l'activité organique et de l'activité psychique, faisant de la conscience un instrument d'adaptation particulièrement précieux, mais foncièrement homogène aux autres fonctions vitales. Ainsi l'on voit, entre les éléments physiques et psychiques, tantôt une identité, tantôt une continuité, alors que ces deux notions s'excluent évidemment. Une fois de plus, nous nous trouvons en présence de deux thèses incompatibles, dont l'une se rattache en quelque manière au dualisme psycho-physique traditionnel, tandis que l'autre en constitue la négation.

L'obstination avec laquelle revient cette contradiction permet difficilement de l'imputer à quelque négligence de détail, à laquelle on puisse remédier sans modifier profondément l'orientation de la doctrine. Il nous semble qu'elle dérive, au moins pour une bonne part, d'une confusion première qui est celle-là même que nous avait révélée la première partie de notre examen. *La sensation dépend du corps* : voilà une proposition qui n'est guère contestée, mais qui peut être prise en deux sens ayant des implications très différentes, de sorte qu'on aboutira à la contradiction si l'on ne veille pas à les distinguer. Elle peut d'abord recevoir, et elle reçoit ordinairement, une signification qui s'insère tout naturellement dans la conception traditionnelle du dualisme psycho-physique. Il s'agit alors de la détermination d'une certaine réalité par une certaine autre : autant de cerveaux, autant de systèmes de sensations. C'est en ce sens que Mach prête, par analogie, un cortège de sensations à chaque corps, qu'il distingue l'expérience externe par laquelle nous pouvons connaître n'importe quel cerveau et l'expérience interne par

1. *Ib.*, p. IX; *Conn.*, p. 68.

2. *Anal.*, p. 13, 253.

laquelle nous connaissons seulement, et seuls, un certain système de sensations, qu'il parle d'une détermination cérébrale de la sensation et conçoit la conscience comme une fonction biologique. Mais c'est à une tout autre interprétation qu'invitait naturellement la théorie du monisme neutre. Il y avait en effet dans cette théorie une idée intéressante qui, si elle eût été suivie en toute liberté d'esprit et sans être aussitôt altérée par l'intrusion des conceptions traditionnelles, eût peut-être permis d'échapper aux difficultés du dualisme ontologique. Car la dépendance à l'égard du corps par quoi l'on y définit la sensation ne peut plus maintenant désigner une dépendance à l'égard de l'objet physique dont s'occupe la biologie, puisqu'un objet physique, dans cette hypothèse, n'est lui-même qu'un système d'éléments sensibles. Plus précisément, cette théorie amenait à faire une distinction entre deux manières d'entendre la dépendance d'un élément sensible à l'égard du corps. Si le corps dont on parle est l'objet biologique, la dépendance d'un élément sensible à l'égard de ce système d'éléments sensibles sera une dépendance physique exactement comparable aux autres dépendances physiques : c'est un phénomène physique que la fonte du morceau de glace que je tiens dans la main, et le phénomène ne changerait pas de caractère s'il s'agissait du corps d'un de mes semblables ou même si la glace était posée sur un radiateur. Nous ne sortons pas ici du domaine de la physique, nous avons affaire à des qualités sensibles et non à des sensations au sens psychologique du terme : il n'est donc pas question d'une dépendance du psychique à l'égard du physique. Mais ce n'est pas à cela que l'on songe quand on définit la sensation par la dépendance d'un élément sensible à l'égard du corps. On veut dire alors que le même élément sensible qui, considéré dans ses rapports avec les autres, entrait dans la composition du monde physique, peut être aussi considéré comme psychique en tant que je le rapporte à moi-même. Seulement, ce *moi* ne peut pas désigner l'objet biologique que je nomme mon corps, puisqu'ainsi nous ne sortirions pas de l'interprétation précédente ; d'ailleurs mon corps ainsi conçu n'est qu'un objet physique impersonnel semblable aux autres ; tout au plus puis-je dire qu'il est *mien*, mais cela même signifie qu'il n'est pas *moi*. Le corps auquel je rapporte ainsi ma sensation se caractérise donc par les deux traits suivants : il n'est pas un objet physique, il est absolument singulier. Ainsi, d'une part, la dépendance de la

sensation à l'égard du corps ne désigne pas, cette fois non plus, une dépendance du psychique à l'égard du physique ; nous n'avons donc pas à affirmer une détermination cérébrale de la sensation, ni à concevoir la conscience comme une fonction biologique. D'autre part, le corps par rapport auquel je puis parler de sensation étant seulement le mien, il n'y a de sensation que pour moi ; je n'ai pas à ajouter un cortège de sensations au corps de mes semblables, pas plus d'ailleurs que je n'en trouve autour du mien en tant qu'objet physique ; il n'y a donc pas lieu de parler d'une double expérience, externe et interne, correspondant à la dualité du physique et du psychique, cette dualité étant seulement celle des manières dont je puis considérer un seul et même donné. C'est ainsi que la théorie du monisme neutre eût pu conduire à une conception nouvelle des rapports du physique et du psychique ; mais il eût fallu pour cela en dérouler les implications, parmi lesquelles figurait en premier lieu le dédoublement de la notion de corps propre ; il eût fallu éviter de confondre *les propriétés biologiques d'un organisme en général* avec *les propriétés singulières dont est doué, pour chacun de nous, son propre corps*. Sans doute, mon corps a aussi les propriétés biologiques *communes* à tout être vivant ; mais il joue en outre le rôle d'un centre de perception, et ce rôle, il le joue *seul* pour moi *seul*. Faute d'avoir pris garde à cette distinction, on se trouve finalement ramené aux thèses mêmes du dualisme ontologique, que la théorie du monisme neutre avait commencé par écarter. Et les contradictions où l'on s'engage alors nous apportent comme une preuve par l'absurde de la nécessité de dédoubler la notion de corps propre.

II. — LA THÉORIE DE LA CONSCIENCE DE JAMES

La théorie de James offre pour nous, comme celle de Mach, un double intérêt. D'abord, elle constitue un essai pour réfuter le dualisme de la psychologie classique ; mais, si James critique le dualisme ontologique que nous avons nous-même attaqué, sa critique s'adresse également au dualisme épistémologique qui constitue au contraire l'un de nos thèmes essentiels, nous voulons dire à la distinction, dans toute connaissance, d'un contenu de pensée et d'un sujet pensant. Si la solution qu'il apporte est acceptable, notre travail est

non seulement inutile dans sa partie critique, mais faux et réfuté d'avance dans sa partie positive. Il y a donc là, pour nous, une première raison de la soumettre à l'examen. Ce n'est pas la seule, ni même la principale. Ce qui attire surtout notre attention sur la théorie de James, c'est justement que, loin de critiquer séparément et comme deux thèses bien différentes le dualisme ontologique des psychologues et le dualisme épistémologique des néo-kantiens, il les unit comme si leurs défenseurs soutenaient une seule et même doctrine en l'appuyant seulement de deux arguments différents, les premiers invoquant un argument de fait — le témoignage qu'apporte la conscience de sa propre existence, les seconds un argument de droit — la nécessité d'avoir recours à un sujet pour expliquer la fonction de connaissance. Que James en vienne presque à assimiler au réalisme psychologique une thèse qui nous paraît au contraire en impliquer la condamnation, voilà qui sera pour nous particulièrement instructif. Cela nous fournira d'abord un exemple caractéristique de l'incapacité en quelque sorte constitutionnelle qu'ont certains esprits à réprimer leur tendance au réalisme et à parvenir, nous ne disons pas bien entendu à admettre, mais même à concevoir la signification d'une doctrine qui situe l'activité pensante en deçà de l'existence : ils ne peuvent lui attribuer un sens qu'en l'interprétant comme si elle ramenait la pensée à une sorte de réalité de seconde zone, à cette « espèce de courant intérieur, actif, léger, fluide, délicat, diaphane pour ainsi dire »¹ que décrit James, et qu'il réduit finalement à n'être rien de plus que le courant de la respiration². D'autre part, l'examen de la théorie de James nous fera saisir sur le vif les obscurités et les difficultés qu'entraîne avec soi la traduction en langage réaliste de la dualité du sujet pensant et de l'objet pensé. Aussi, bien que James définisse sa thèse en l'opposant à celle du dualisme ontologique traditionnel, pourrons-nous sans paradoxe y voir précisément un cas de ce dualisme ontologique que nous critiquons, non seulement parce qu'en celui-ci c'est le réalisme plutôt que le dualisme qui nous paraît le défaut fondamental, mais aussi parce qu'une philosophie aussi radicalement réaliste que celle de James

1. *Essays in Radical Empiricism*, p. 208-209.

2. *Ibid.*, p. 37.

ne peut que convertir finalement la dualité de relations contextuelles en une dualité de termes réels¹.

I. La « Conscience » existe-t-elle ? se demande James. Il est capital pour l'interprétation de sa réponse, et même pour la simple intelligence de sa question, de savoir quelle est la conscience dont il met en doute l'existence. S'agit-il de la *Bewusstsein überhaupt* des néo-kantiens, sujet pensant impersonnel, ou bien de la conscience empirique des psychologues, ensemble des faits mentaux du sujet individuel ? Inutile d'insister sur la différence des deux cas, et par suite sur la différence de sens que présentera la théorie de James selon que la dualité qu'elle prétend expliquer par une différence de contexte est celle du sujet pensant impersonnel et du contenu de la pensée, ou celle des faits psychiques donnés à chacun en soi-même par l'introspection, et des faits

1. Les deux textes essentiels sont l'article *Does « Consciousness » exist?* (*Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods*, vol. I, n° 18, 1^{er} sept. 1904) et la communication faite (en français) au 5^e Congrès International de Psychologie, à Rome, le 30 avril 1905, sur *La notion de conscience* (imprimée dans les *Arch. de Psych.*, t. V, n° 17, juin 1905). Ces deux textes sont reproduits dans les *Essays in Radical Empiricism*, London, Longmans and Green, 1912, p. 1-36 et 206-233. Il faut y ajouter :

1^o Pour la théorie de la connaissance représentative :

a) *The knowing of things together*, allocution prononcée devant l'Association psychologique américaine (publiée dans la *Psych. Review*, vol. II, 1895) ;

b) *A world of pure experience* (*J. of Ph., Ps. and sc. Meth.*, vol I, nos 20-21, 29 sept. et 13 oct. 1904), et spécialement le § III, *The cognitive relation* ;

c) *The essence of humanism* (*ibid.*, vol. II, n° 5, 2 mars 1905) ;

d) *A word more about truth* (*ibid.*, vol. IV, n° 15, 18 juil. 1907).

Ces textes ont été repris, les deux premiers en partie seulement, dans *The meaning of truth*, London, Longmans and Green, 1909, pour en constituer les chap. II, IV, V et VI (trad. fr. par M^{me} L. Veil et Maxime David, *L'idée de vérité*, Paris, Alcan, 1913, p. 37-43, 89-104, 105-117, 119-139. Nous citons d'après cette traduction). Le second et le troisième article figurent également dans les *Essays in rad. emp.*, p. 89-91 et 190-205.

2^o Pour la théorie des faits affectifs : *The place of the affectional facts in a world of pure experience* (*J. of Ph., Ps. and sc. Meth.*, vol. II, n° 11, 25 mai 1905. Reproduit dans les *Essays in rad. emp.*, p. 137-154).

Tous les textes reproduits dans les *Essays in rad. emp.* seront cités d'après ce recueil, que nous désignerons par *R. E.*

physiques donnés à tous dans l'étendue par leurs sens. Or, loin de distinguer nettement le dualisme épistémologique et le dualisme psycho-physique pour préciser duquel des deux sa propre théorie prétend rendre compte, ou du moins, si elle prétend rendre compte des deux, pour traiter séparément de l'un et de l'autre, James au contraire traite à la fois et indistinctement de ces deux oppositions, comme si sa théorie n'en rencontrait qu'une seule à expliquer. Il y a là une ambiguïté fondamentale qui ôte toute cohérence à sa théorie du double contexte, celle-ci confondant constamment les deux sens que comporte la dualité à laquelle elle s'applique.

Le début de *Does « Consciousness » exist ?* paraît cependant suffisamment explicite : c'est le dualisme épistémologique qui y est expressément mis en cause. James rappelle que l'opposition traditionnelle entre l'esprit et la matière, l'âme et le corps, a été transposée par Kant pour devenir l'opposition du Moi transcendantal et du contenu¹. L'argument essentiel qu'on invoque en faveur de la conscience, c'est la nécessité de supposer un sujet pensant pour expliquer la fonction de connaissance². « Le meilleur moyen, déclare-t-il, de faire comprendre [ma théorie], c'est de la mettre en contraste avec la manière de voir opposée ; et pour cela il est permis de prendre l'antithèse la plus récente, celle où l'évaporation de la prétendue substance spirituelle a été poussée aussi loin qu'on peut le faire sans l'achever. Si le néo-kantisme a chassé les formes antérieures du dualisme, nous en aurons chassé toutes les formes si nous sommes capable de chasser le néo-kantisme à son tour »³. Ainsi, James n'aura pas à prendre en considération le dualisme de l'esprit et de la matière, puisque le kantisme en a déjà fait justice ; c'est du dualisme épistémologique seul qu'il aura à s'occuper, pour montrer qu'il s'explique simplement par une dualité de contexte et que le recours à un sujet pensant est superflu. Il est vrai qu'après avoir rappelé la nécessité épistémologique qui oblige, d'après les néo-kantiens, à admettre la conscience, il indique comme autre argument ordinairement invoqué en sa faveur la possibilité de l'atteindre concrètement par introspection⁴ ; qu'il emploie, pour illustrer

1. *R. E.*, p. 1-2.

2. *Ib.*, p. 3-4.

3. *Ib.*, p. 4-5.

4. *Ib.*, p. 6-7.

la manière dont ses adversaires conçoivent la dualité de la conscience et de son contenu, la comparaison dangereusement réaliste de la peinture, dont la composition dualiste comporte des pigments colorés en suspension dans de l'huile¹ ; qu'enfin l'expression de « conscience » ne prend pas seulement comme équivalente celle de « sujet connaissant » (*knower*), mais aussi celle d'« état mental » (*state of mind*), tandis qu'on se demande d'autre part si la « chose » à laquelle est assimilé le « contenu objectif » doit être entendue dans le sens d'objet de pensée ou dans celui d'objet matériel². Malgré ces menues incertitudes, en lesquelles il est encore permis de voir de simples inadvertances, tout ce début laisse suffisamment nette l'impression que la dualité qui va faire l'objet de la théorie de James est bien celle du sujet pensant et du contenu de la pensée³. Mais l'impression va se défaire à mesure que, le problème étant maintenant posé, on va pénétrer plus avant dans la réponse qui y est apportée. De plus en plus, on va le voir, James glisse vers l'opposition du psychique et du physique.

Quel est le principe général de cette réponse ? « Si nous parlons de la supposition qu'il n'y a qu'une seule étoffe ou substance primitive dans le monde, étoffe dont toutes choses sont faites, et si nous appelons cette étoffe « expérience pure », la connaissance peut facilement être expliquée comme consistant en une espèce particulière de relation réciproque dans laquelle des fragments de l'expérience pure peuvent entrer »⁴. C'est ainsi qu'« un fragment donné et indivis de l'expérience, pris dans un contexte d'associés, joue le rôle de sujet connaissant, d'état mental, de « conscience », tandis que dans un contexte différent le même morceau indivis d'expérience joue le rôle de chose connue, de « contenu » objectif. En un mot, il figure dans un groupe comme une pensée, dans l'autre comme une chose. Et, puisqu'il peut figurer simultanément dans les deux groupes, nous avons parfaitement le droit de

1. *Ib.*, p. 8-9.

2. *Ib.*, p. 9-10.

3. L'impression est beaucoup moins nette dans la communication sur *La notion de conscience*, où l'introduction se réfère à la fois aux deux dualités, et peut-être davantage à celle du mental et du physique. Cette perspective différente est due dans doute au fait qu'alors James s'adressait à un public de psychologues.

4. *R. E.*, p. 4.

dire qu'il est à la fois subjectif et objectif¹. Voyons, en suivant les divisions qu'observent ou que suggèrent les exposés de James, comment il applique cette théorie aux différents cas.

II. Le plus simple est celui de la perception. C'est la partie la plus banale de la théorie du monisme neutre, celle d'ailleurs qui nous paraît la plus solide. Considérons la perception d'une partie du monde physique, par exemple de cette chambre où je me trouve. Ce que mon esprit perçoit, c'est exactement la chose physique elle-même, ainsi que Berkeley l'a mis en évidence. « Toute la philosophie de la perception depuis l'époque de Démocrite n'a été qu'une longue querelle sur ce paradoxe, que ce qui est évidemment une seule réalité doit se trouver en deux endroits au même moment, à la fois dans l'espace extérieur et dans l'esprit d'une personne »². Cette énigme est exactement la même que celle de savoir comment un point unique peut être situé à la fois sur deux lignes différentes : cela est possible s'il se trouve à leur intersection³. De même, l'« expérience pure » de la chambre où je me tiens est située à l'intersection de deux processus, dont l'un est ma biographie personnelle, l'autre l'histoire de la maison. Et il ne faut pas dire qu'elle entre dans la conscience par une de ses parties ou un de ses aspects, et dans le monde physique par un autre : elle entre tout entière et indivisiblement dans les deux contextes à la fois⁴. « La vie publique des choses, cette actualité présente par laquelle elles nous confrontent... est homogène, et non pas seulement homogène, mais numériquement une, avec une certaine partie de notre vie intérieure »⁵.

Comment interpréter cette théorie de la perception ? La dualité apparente de l'expérience pure correspond-elle à l'opposition de l'acte de pensée et de son contenu, ou à celle de l'état de conscience et de l'objet matériel ? Il est permis d'hésiter un instant. Car s'il y a un cas où le dualisme épistémologique puisse à peu près coïncider avec l'opposition du

1. *Ib.*, p. 9-10.

2. *Ib.*, p. 11.

3. *Ib.*, p. 12.

4. *Ib.*, p. 13.

5. *Ib.*, p. 212.

physique et du mental, c'est justement celui de la perception. Le contenu de la pensée est ici, en effet, une partie du monde physique, de sorte que sur ce point les deux dualismes reviennent au même. Il n'en va plus tout à fait ainsi si l'on se tourne vers l'autre terme de l'opposition. La perception, en tant qu'elle se distingue de l'objet perçu, est-elle *acte* de percevoir ou *état* mental ? On comprend difficilement comment un fragment d'expérience pure, par le simple fait d'être considéré dans ses relations avec ceux qu'il compose une biographie individuelle, prendrait le caractère d'un acte, et l'interprétation la plus naturelle dans une théorie qui rejette le sujet pensant, sera de le considérer comme un état mental, opposé à la réalité physique dont il prend l'aspect quand on le considère dans un autre contexte. Le dualisme dont il s'agit ne s'établit plus alors entre le contenu et l'acte, mais entre les aspects différents d'un même contenu, qui donnent l'illusion de deux contenus numériquement distincts. C'est bien en effet le sens de la théorie de James. Ce qu'il oppose à la chambre où vous êtes assis, ce n'est pas votre acte de la percevoir, c'est votre « champ de conscience »¹. Et, dans l'antithèse qu'il développe bientôt entre « les opérations physiques et mentales », le second terme est successivement appelé, de nouveau un champ de conscience, puis un état mental, puis un état subjectif, enfin un contenu interne². Un « contenu interne » : il ne peut donc absolument plus être question du dualisme épistémologique du contenu et de l'acte, sur lequel l'introduction de l'article nous avait nettement orientés — à moins qu'on n'assimile purement et simplement l'acte de pensée à l'état mental, au grand détriment de la clarté des idées. Sans doute, cette remarque n'enlève rien à la valeur de la théorie bi-contextuelle de la perception, si on la considère pour elle-même. Mais elle manifeste déjà une incohérence dans la théorie du double contexte prise dans sa généralité, puisque non seulement la théorie ainsi interprétée comme une explication du dualisme psycho-physique ne porte plus contre les néo-kantiens que James se proposait d'« expulser à leur tour », mais encore, ne concorde pas avec la théorie bi-contextuelle de l'image, dont l'aspect objectif ne peut être

1. *Ib.*, p. 13.

2. *Ib.*, p. 14. Cf. p. 229 : « C'est absolument une même étoffe qui figure simultanément, selon le contexte que l'on considère, comme fait matériel et physique, ou comme fait de conscience intime ».

assimilé à la réalité physique. Nous allons nous en apercevoir en passant maintenant de la perception extérieure à l'imagination, à la mémoire, à la pensée abstraite, ou, pour employer les termes de James, en passant des expériences perceptuelles aux « expériences non-perceptuelles ».

III. L'expérience non-perceptuelle peut être considérée de deux façons. D'abord dans son « intention première », c'est-à-dire en elle-même, sans qu'on tienne compte de sa relation éventuelle à des expériences perceptuelles possibles, qu'elle est supposée « représenter » : la difficulté de la considérer ainsi vient de ce que nous avons peine à faire abstraction de l'expérience perceptuelle à laquelle elle peut être reliée, de sorte que, attribuant l'objectivité à cette dernière, nous concevons malaisément que la première présente elle aussi un aspect objectif¹. En second lieu, nous aurons à examiner l'expérience non-perceptuelle en tant qu'elle est dite « représenter » quelque chose, constituer la « connaissance » d'un objet : il y a bien là en effet une fonction importante de ces expériences, dont il faudra montrer qu'elle s'explique sans qu'il soit nécessaire de recourir à un sujet pensant.

Faisant donc d'abord abstraction des perceptions qui peuvent leur correspondre, nous remarquons que les choses auxquelles nous pensons ont, dans notre pensée, les mêmes caractères d'objectivité que celles que nous percevons. Quand je songe à une maison, ce sont des propriétés physiques que je lui attribue, non des propriétés mentales : la maison que je ne vois pas occupe une certaine étendue, est composée de pierres et de bois, etc., exactement comme celle que je vois. De même, l'éloignement dans le temps, tout comme l'éloignement dans l'espace, ne transforme point l'objet connu en un état mental : c'est bien sur un objet que porte mon souvenir, non sur un état de conscience. Il n'en va pas autrement si même l'objet auquel je songe est purement fictif : la montagne d'or que crée mon rêve m'apparaît comme physique, douée de propriétés physiques et non mentales, située dans une région physique et non dans ma conscience. Il y a ainsi, à côté du monde objectif perçu, un monde objectif purement

1. *R. E.*, p. 15-17.

pensé. Il existe comme le premier, puisqu'il m'est donné dans mes « idées »¹, comme le premier dans mes perceptions.

On éprouve quelque étonnement à rencontrer chez James un tel argument. De fait, ce n'est pas James lui-même qui parle, mais Münsterberg dont il fait une longue citation², en l'approuvant d'ailleurs entièrement. Notre méfiance est mise en éveil. Quand on se propose d'expulser le néo-kantisme, il est prudent d'y regarder à deux fois avant de prendre à son compte un argument d'inspiration si nettement kantienne. L'argument vaudra sans doute contre les psychologues qui prétendent établir le dualisme entre le physique et le mental. Mais, si l'on n'est pas assuré de ne pas glisser soi-même vers cette conception du dualisme, on risque fort de voir plus tard se retourner contre soi l'argument dont on a fait usage. Or, nous allons voir précisément que l'objectivité des expériences non-perceptuelles, prise d'abord au sens épistémologique, va peu à peu changer de caractère pour être finalement entendue au sens réaliste : de l'objet de pensée, contenu opposé à l'acte, on passera à l'objet matériel, chose physique opposée à la chose mentale.

C'est bien à l'interprétation épistémologique de l'objectivité que paraît d'abord se rallier James. Il serait d'ailleurs difficile, et de raccorder immédiatement à l'argument qui vient d'être utilisé une interprétation réaliste, et de voir sinon dans les objets du souvenir, du moins dans ceux du rêve ou de la pensée abstraite, des objets physiques. Parlant du monde des expériences non-perceptuelles, James écrit : « Ce monde, exactement comme le monde des percepts, se présente d'abord à nous comme un chaos d'expériences, mais bientôt des lignes ordonnatrices se dessinent. Nous trouvons que chacun des morceaux que nous pouvons y découper comme exemple est en connexion avec des groupes différents d'associés, exactement comme le sont nos expériences perceptuelles, que ces associés s'unissent à lui par des relations différentes, et que l'un des groupes constitue l'histoire intérieure d'une personne, tandis que l'autre se comporte comme un monde impersonnel « objectif », soit spatial et temporel, soit encore purement logique ou mathématique, ou « idéal » de quelque autre ma-

1. Nous emploierons ce mot au sens où l'emploient les philosophes anglais, et pour désigner, sous une forme plus commode, ce que James appelle les « expériences non-perceptuelles ».

2. *R. E.*, p. 18-20.

nière »¹. Comme on ne peut guère songer à attribuer à James la position d'un « monde intelligible », l'expression de *monde objectif* ne peut donc signifier ici autre chose que *monde comme objet de pensée*. D'ailleurs, interpréter l'objectivité des idées comme si elle désignait une réalité physique correspondante, ce serait oublier que nous les considérons en ce moment uniquement dans leur *intention première*, en oubliant leur fonction représentative ; ce serait même adopter une interprétation que contredira expressément la théorie de la représentation. D'après James, on le verra, représenter une expérience perceptuelle consiste, pour une idée, à y conduire par des expériences intermédiaires : ce qui, de toute évidence, implique, ainsi que James le déclare formellement², la distinction numérique de l'idée et du fragment de réalité physique qu'elle représente. Au contraire, si nous considérons l'idée en faisant abstraction de sa fonction représentative, la théorie même du double contexte nous oblige d'admettre que c'est le même et identique fragment d'expérience non-perceptuelle qui comporte, selon les associés auxquels on le relie, un aspect subjectif et un aspect objectif. Ainsi, il ne faut pas comprendre que l'objet des expériences non-perceptuelles, considérées dans leur *intention première*, est l'objet physique qu'elles peuvent représenter : si les exemples tirés du souvenir paraissent d'abord autoriser cette interprétation, le cas du rêve ou des relations logiques et mathématiques, la nature de l'argument invoqué par James, la comparaison enfin avec la théorie de la représentation, la démentent expressément.

Seulement, pour que l'interprétation épistémologique de l'objectivité des idées restât parfaitement nette, il serait indispensable que les deux termes qui s'opposent dans le dualisme appartenissent au même plan de pensée philosophique, et que l'esprit qu'on met en corrélation avec le contenu objectif fût l'acte de penser ce contenu. Or, l'analyse de la théorie de la perception nous a déjà montré que James transformait cet acte en un état mental, et même en un « contenu intérieur ». On peut s'attendre à retrouver la même confusion à propos de l'idée. Et, de fait, James assimile les deux cas : « Exactement comme la chambre que l'on voit... est aussi un champ de conscience, de même la chambre que l'on conçoit ou que l'on se

1. *Ib.*, p. 16.

2. P. ex. *L'idée de vérité*, tr. fr., p. 111.

rappelle est aussi un état mental »¹. Dans ces conditions, l'opposition ne peut qu'être boiteuse. Aussi n'est-il pas étonnant que l'équilibre instable où nous maintient un dualisme aussi incohérent se rompe bientôt en faveur du réalisme, et que nous nous trouvions finalement ramenés à l'opposition du physique et du mental. C'est ce que manifeste déjà la façon curieuse dont un argument dirigé contre le psychologisme s'infléchit aussitôt, entre les mains de James, dans le sens du psychologisme, Taine servant à interpréter les néo-kantiens². Ce monde objectif idéal n'est pas, sans doute, le monde physique ; mais il ne s'en distingue pas autrement que par un défaut de vivacité et de netteté ; de sorte que si le monde perçu ne venait pas lui servir de « réducteur », nous le prendrions pour la réalité même. S'il n'y a ainsi qu'une différence de degré entre le monde perçu et le monde purement pensé ou imaginé, on risquera de ne plus les distinguer, et de confondre l'objectivité pensée avec l'objectivité matérielle. C'est ce qui arrive à James. Parlant des deux contextes où peut s'insérer l'idée, il écrit : « Nous appelons le premier ensemble le système des réalités extérieures, au milieu desquelles la chambre, comme « réelle », existe ; nous appelons l'autre le courant de notre pensée intérieure où, comme « image mentale », elle flotte pour un moment »³. Il est difficile de voir dans ces « réalités extérieures », opposées au courant de la pensée intérieure, autre chose que des réalités physiques. James ajoute aussitôt : « Ainsi, la chambre entre encore deux fois en ligne de compte. Elle joue deux rôles différents, étant *Gedanke* et *Gedachtes*, la pensée-d'un-objet et l'objet-pensé, les deux en un ». Addition qui révèle assez clairement la confusion faite par James entre le dualisme épistémologique et le dualisme psycho-physique, puisqu'elle nous montre que pour lui l'« objet pensé » coïncide avec le « système des réalités extérieures », la « pensée d'un objet » avec le « courant de notre pensée intérieure » conçu comme un écoulement d'états mentaux. A mesure d'ailleurs qu'on avance dans le texte, le dualisme

1. *R. E.*, p. 21. Cette expression d'« état mental » revient en plusieurs endroits : p. 15, 18, 24.

2. Aussi bien dans *La notion de conscience* que dans *La conscience existe-t-elle*, la théorie des réducteurs fait suite, à la fois dans le sens logique et dans le sens chronologique du mot, à l'argument emprunté aux néo-kantiens. *V. R. E.*, p. 20-21 et 214-215.

3. *Ib.*, p. 22.

psycho-physique se substitue de plus en plus franchement au dualisme épistémologique. Lorsqu'au § VI, répondant à une objection possible, James institue une longue comparaison entre les « pensées » et les « choses », tout au long l'opposition s'établit entre les faits de conscience, au sens où l'entend la psychologie classique, et la réalité matérielle des « objets réels » du « monde physique »¹. Le glissement que nous avons signalé à propos de la perception s'est généralisé.

Bien entendu, l'absurdité de ce glissement sauterait aux yeux si l'on considérait, au lieu de pensées d'objets réels, c'est-à-dire de souvenirs, des images de rêve ou des relations logiques ou mathématiques. Mais on dirait que James détourne volontairement les yeux des cas qui pourraient l'éclairer. On se rappelle que, sous le nom d'expériences non-perceptuelles, il comprend à la fois le souvenir, la fiction imaginative et la pensée abstraite, et que sa théorie s'établit indistinctement pour ces trois termes, les différences qui les séparent ne devant apparaître que plus tard, lorsqu'on envisagera leur fonction représentative, au lieu de les considérer uniquement en elles-mêmes. James prévient le lecteur qu'il y a difficulté à faire ainsi abstraction du rapport qu'elles ont aux expériences perceptuelles qu'elles peuvent représenter, et que si l'idée vient de contester leur objectivité, c'est qu'on est toujours tenté d'en juger par comparaison avec l'objectivité des expériences perceptuelles. Or, parmi les trois sortes d'expériences non-perceptuelles, c'est le souvenir qui possède par excellence cette fonction représentative. Dans ces conditions, il serait sage, afin d'assurer contre la tentation, de prendre ses exemples dans les deux autres espèces d'expériences non-perceptuelles. C'est le contraire que fait James qui, à part une courte mention des images fictives — encore est-elle dans le texte qu'il cite de Münsterberg —, ne considère que le cas de l'image-souvenir. Au moment même où il applique à l'expérience non-perceptuelle sa théorie du double contexte, il déclare dans une note : « Pour plus de simplicité je limite mon exposé à la réalité « externe ». Mais il y a aussi le système de la réalité idéale dans lequel la chambre joue son rôle. Des relations de comparaison, de classification, d'ordre, de valeur, sont, elles aussi, résistantes (*stubborn*), assignent une position définie à la chambre, contrairement à l'incohérence de ses positions dans

1. *Ib.*, p. 33.

la pure rhapsodie de nos pensées successives »¹. En limitant ainsi son exposé à la réalité externe, James ne risque-t-il pas de devenir la première victime de la difficulté qu'il signalait, et de n'attribuer l'objectivité à l'image que dans la mesure où cette objectivité pourra coïncider avec celle des réalités matérielles qu'elle représente ?

Le résultat, c'est que, dans le bloc des expériences non-perceptuelles qu'il oppose conjointement aux expériences perceptuelles, une fissure va se produire qui séparera de la fiction et de la pensée abstraite le souvenir, lequel ira rejoindre la perception. Le texte que nous venons de citer a déjà montré la dislocation du souvenir et de la pensée abstraite. James y réserve le nom de réalité « idéale » au monde des relations intellectuelles, auquel est opposé, comme appartenant à la réalité « externe », le monde des souvenirs. Ainsi l'objectivité des souvenirs rejoint celle des perceptions, et se distingue de celle des pensées abstraites. Voici maintenant la dislocation du souvenir et de la fiction. Appliquant son interprétation du dualisme au cas de l'étendue, il réduit la différence entre l'étendue objective et l'étendue subjective à une simple différence dans les relations au contexte² : dans l'esprit, les étendues n'ont pas d'ordre fixe, elles peuvent se pénétrer mutuellement, tandis qu'elles se comportent tout autrement dans le monde physique. Mais James ajoute cette note, qui précise le sens de l'opposition : « Je parle ici de la vie complètement intérieure où l'esprit joue librement avec ses matériaux. Bien entendu, le libre jeu de l'esprit est entravé quand il cherche à copier des choses réelles dans l'espace réel »³. Autrement dit, l'opposition des « objets » et des « pensées » se manifeste quand le terme qu'on met en contraste avec le monde physique est le monde des fictions, mais s'atténue ou disparaît quand c'est le monde des souvenirs. De nouveau, le souvenir se trouve donc rejeté du côté de la perception : comme elle, il se réduit, pris dans son contexte objectif, à une simple partie du monde physique. Il est clair que l'objectivité de la fiction ne peut s'interpréter de la même manière. Toutes ces incohérences résultent du glissement de la théorie qui, d'abord située sur le plan épistémologique, finit par s'installer sur le plan de l'oppo-

1. *Ib.*, p. 22, note 2.

2. *Ib.*, p. 30.

3. *Ib.*, p. 31, note.

sition psycho-physique, malgré les obstacles qui, dans le cas des expériences non-perceptuelles, auraient dû retenir James sur la pente. Car d'une part, la pensée abstraite et la fiction imaginative ne comportent point ce dualisme psycho-physique auquel on est revenu, d'où une scission dans le groupe des expériences non-perceptuelles qu'on avait pourtant présentées comme homogènes. Et pour le cas du souvenir lui-même, l'interprétation réaliste du dualisme ne se raccorde pas à la théorie de la connaissance représentative, qui implique la distinction numérique de l'image et de l'objet physique qu'elle représente.

IV. C'est à cette théorie que nous arrivons maintenant. La façon même dont elle s'introduit chez James illustre remarquablement la déviation que nous signalons. Au début de son article, nous l'avons vu, il présente l'explication de la fonction cognitive comme la tâche essentielle qui échoit à celui qui nie l'existence d'une conscience conçue, à la manière des néo-kantiens, comme sujet transcendantal. Et il annonce ainsi l'explication qu'il se propose de donner : la connaissance est une espèce particulière de relation où peuvent entrer l'un à l'égard de l'autre des fragments de l'expérience pure, l'un jouant le rôle de sujet connaissant, l'autre celui d'objet connu¹ ; d'ailleurs le même et indivisible fragment d'expérience qui, pris dans un certain contexte d'associés, jouait le rôle de sujet connaissant, jouera celui d'objet connu si on le considère dans un autre contexte ; et il peut jouer ces deux rôles simultanément, et être ainsi traité à la fois comme sujet et comme objet². Le programme étant ainsi annoncé, on s'attend à voir traiter exclusivement et intégralement de la fonction cognitive, expliquée par la théorie du double contexte. Or, non seulement James introduit dans son exposé, on le verra plus loin, des considérations totalement étrangères à la théorie de la connaissance, mais encore de cette théorie de la connaissance il ne traite que la moitié, à savoir la question de la connaissance immédiate ou intuitive (perception), renvoyant pour la question de la connaissance représentative à d'autres écrits, parce qu'il serait trop long d'en traiter³. La communication sur *La notion de conscience*

1. *Ib.*, p. 4.

2. *Ib.*, p. 9-10.

3. *Ib.*, p. 25.

procède, sur ce point, exactement comme l'article *Does « Consciousness » exist ?*¹ Pourtant, la connaissance représentative nous met tout autant que la connaissance perceptive en présence de la dualité épistémologique sujet-objet. Si donc c'est cette dualité épistémologique que prétend expliquer la théorie du double contexte, on comprend mal pourquoi James élude ainsi la moitié du problème. Et si c'est d'une autre dualité qu'il s'agit, pourquoi James a-t-il, durant dix pages d'introduction, présenté sa théorie comme une explication du dualisme du sujet pensant et de l'objet pensé ? pourquoi est-ce encore la question de la connaissance sur quoi se referme la conclusion² ? pourquoi enfin la théorie de la connaissance représentative, même si elle n'est pas développée, est-elle du moins insérée dans les cadres de l'exposé ? Ces incertitudes sont une nouvelle manifestation de la confusion fondamentale qui préside à toute la théorie de James.

Cela dit, exposons brièvement la théorie de la connaissance représentative. Quand nous disons qu'une image constitue la connaissance d'un objet, qu'est-ce que cela signifie ? Simplement que l'image est capable de nous conduire, par une série d'expériences intermédiaires, en présence de l'objet. L'image considérée en elle-même, ou dans son intention première, ne constitue pas, on l'a vu, une connaissance. Ce rôle de connaissance lui est conféré par les expériences conjonctionnelles qui la relient à l'objet qu'elle est dite « représenter ». « Partout où de telles transitions sont senties, la première expérience connaît la dernière... Toutes les fois que certains intermédiaires sont donnés de manière que, à mesure qu'ils se développent vers leur aboutissement, on a de point en point l'expérience d'une direction suivie, et finalement d'un processus accompli, le résultat est que *leur point de départ devient par là même un sujet connaissant, et leur point d'arrivée un objet visé ou connu* »³. La relation cognitive n'implique donc pas le mystère qu'a voulu y voir l'*Erkenntnistheorie*. Elle peut se décrire concrètement, consistant en une relation entre une expérience non-perceptuelle

1. *Ib.*, p. 231-232 : « Ceci nous mènerait beaucoup trop loin. Je ne puis entrer ici dans tous les replis de la théorie de la connaissance ».

2. Le dernier § de *Does « Consciousness » exist ?* consiste à présenter une interprétation réaliste du « Je pense » de Kant. Les thèses par lesquelles, se termine *La notion de conscience* sont des thèses épistémologiques.

3. *Id. de vérité*, p. 92-93 ; trad. légèrement retouchée.

et une expérience perceptuelle ; et cette relation, conformément à la thèse constitutive de l' « empirisme radical »¹, est elle-même un donné concret au même titre que les termes qu'elle relie, puisqu'elle consiste en « expériences » intermédiaires.

Au sujet de cette théorie de la connaissance représentative, nous voudrions montrer d'abord que l'extrême réalisme qui s'y manifeste est beaucoup moins une solution apportée à la question qu'une tendance d'esprit qui empêche de l'entendre exactement, ensuite qu'elle se raccorde mal, et avec la théorie de la dualité des expériences non-perceptuelles que nous avons antérieurement étudiée, et avec la théorie du double contexte en général.

1. James se propose d'expliquer d'une façon concrète le dualisme épistémologique, c'est-à-dire la distinction du sujet pensant et de l'objet pensé et la manière dont le premier appréhende le second dans la connaissance. Pour son imagination réaliste², la séparation du sujet et de l'objet se transforme en une distance locale, et la question se réduit à celle de savoir comment cette distance peut être parcourue. L'erreur des théories transcendentalistes est de voir dans cette séparation un « abîme épistémologique », qui ne peut se franchir que par un *salto mortale*³. Il suffira, pour expliquer la connaissance, de montrer par quels matériaux empiriques l'abîme est bouché⁴, et de transformer ainsi une relation « saltatoire » en une relation « ambulatoire »⁵. « A travers l'histoire de la philosophie, le sujet et son objet ont été traités comme des entités absolument séparées ; et là-

1. James énonce ainsi cette thèse dans *R. E.*, p. 42 : « Pour une telle philosophie, les relations qui unissent des expériences doivent être elles-mêmes des relations éprouvées (*experienced*), et toute espèce de relation éprouvée doit être traitée comme aussi « réelle » que n'importe quoi dans le système ». Cf. aussi *L'idée de vérité*, Préface, p. VIII-IX.

2. Favorisée sans doute ici par le double sens du verbe anglais *to mean*, qui veut dire à la fois *viser* et *signifier* ou *penser*. Cf. *R. E.*, p. 56 : « That percept was what I meant, for into it my idea has passed by conjunctive experiences of sameness and fulfilled intention ». P. 57 : « ...their starting-point thereby becomes a knower and their terminus an object meant or known ».

3. *Id. de vér.*, p. 99, 125.

4. *Ibid.*, p. 126.

5. V. tout le § I de l'article *Encore un mot sur la vérité* (*Id. de vér.*, p. 120 et suiv.).

dessus, le fait que l'un est présent à l'autre, ou que l'autre « appréhende » l'un, a revêtu un caractère paradoxal qu'il a fallu, à l'aide de toutes sortes de théories, essayer de faire disparaître. Les théories représentatives ont comblé le vide au moyen d'une « représentation », d'une « image » ou d'un « contenu » mental qui sert d'intermédiaire. Les théories du sens commun, en laissant subsister la lacune, ont déclaré notre esprit capable de la franchir par un bond hors de soi-même. Les théories transcendentales l'ont jugée impossible à franchir pour des intelligences bornées, et ont introduit un absolu pour accomplir le saut. Tandis que, au sein même de l'expérience finie, tous les liens nécessaires pour rendre la relation intelligible nous sont amplement donnés »¹. Pareille manière de prendre le problème postule évidemment que la relation cognitive n'est pas une relation *sui generis*, mais est assimilable à celles que nous révèle l'expérience. Or c'est précisément toute la question : la relation du sujet à l'objet est-elle assimilable aux relations entre objets ? ou, en d'autres termes, le prétendu sujet n'est-il qu'un objet comme un autre ? Nous n'entendons pas faire à James un procès de tendance, ni lui reprocher dogmatiquement de répondre affirmativement à cette question. Nous lui reprochons bien plutôt de ne se l'être pas vraiment posée, et, en commençant par décréter cette assimilation comme si elle allait de soi, d'avoir péché par ignorance de la question². Ce qui confère à sa théorie réaliste de la connaissance la valeur exacte d'un préjugé.

Non seulement la relation épistémologique se réduit pour lui à une relation entre expériences concrètes, mais, en vertu de l'empirisme radical, elle consiste elle-même en une expérience concrète, elle est donnée au même titre que les termes qu'elle unit. Et c'est bien là en effet l'aboutissement logique du réalisme, si celui-ci consiste essentiellement à tout étaler sur le plan de l'existence et, en niant ainsi la dualité de l'existence et de la pensée, à mettre à leur tour toutes les existences sur le même plan, à savoir sur celui du donné, où les différences ne pourront plus consister que dans le

1. *R. E.*, p. 52-53 (*Id. de vér.*, p. 89).

2. On peut voir déjà, dans les *Principles of Psychology*, t. I, p. 364-365, comment les difficultés que James oppose à la théorie de Kant dérivent de ce qu'il ne lui vient pas à l'esprit qu'on puisse entendre la position du sujet transcendantal autrement que comme celle d'une réalité.

degré de force avec lequel il s'impose. Ce qui n'appartient pas au réel étant néant absolu, la seule façon de reconnaître la valeur des relations sera de les intégrer dans le réel, comme des données parmi d'autres. On ne voit pas qu'au contraire en en faisant de simples *réalités*, on leur retire ce caractère de *nécessité* qui permet de transformer le chaos du donné en système de réalité objective. Attribuer aux relations la réalité, c'est pour James le mieux qu'on puisse en dire. C'est que pour lui rien d'autre ne peut s'opposer au concret que l'abstrait, qui n'est qu'un appauvrissement schématique du concret¹ : penser, c'est mettre en jeu une faculté de « représentation abstraite »². Il méconnaît que les relations intelligibles³ sont tout autre chose que de simples images décharnées : en faire, à côté des souvenirs et des fictions, des expériences moins fortes et moins riches que les expériences perceptuelles, revient à mettre une plus grande ressemblance entre l'image d'une machine et l'intelligence de son fonctionnement qu'entre l'image et la perception de la machine. Là encore, nous pouvons donc bien reprocher à James l'ignorance du sujet, masqué par le préjugé réaliste. Vouloir ramener les relations au donné, leur attribuer le même caractère concret qu'aux termes qu'elles unissent, c'est les assimiler à des termes et par conséquent les nier en tant que relations ; c'est méconnaître en elles précisément ce qu'elles ont d'intelligible, pour se les représenter sous l'aspect de liens, d'unions, au sens le plus grossièrement réaliste de ces mots : la forme la plus haute de relation n'est-elle pas, pour James, la continuité de la conscience indivi-

1. V. notamment *Id. de vér.*, p. 130 et 132-133 : « Si la connaissance peut être décrite à la fois d'une façon abstraite et d'une façon concrète... [les descriptions abstraites] sont... entièrement pompées et absorbées sans résidu par les descriptions plus concrètes ». « Mes adversaires traitent mon propre langage, plus concret que le leur, comme si c'était *lui* qui péchât par inadéquation, et comme si le *continuum* en sa plénitude laissait de côté quelque chose ».

2. *R. E.*, p. 213.

3. Il en est à peine question, si ce n'est par rapides et rares allusions : *R. E.*, note de la p. 53 (supprimée dans *L'idée de vérité*) et p. 59 (*Id. de vér.*, p. 94). Ces relations sont d'ailleurs toutes ramenées à la relation prédicative. Au contraire, les nombreux exemples de « connaissance conceptuelle » qu'il donne sont invariablement des cas de connaissance d'un objet concret absent : sa maison, son chien, des tigres, un monument (*R. E.*, p. 213 ; *Id. de vér.*, p. 111, 37 et suiv., 91 et suiv.).

duelle avec elle-même¹ ? A ce compte, il faudra, de toute évidence, réduire toute la pensée mathématique à un simple squelette d'introspection.

2. Mais laissons de côté l'examen de cette théorie de la connaissance prise en elle-même. Se raccorde-t-elle du moins aux théories précédentes, et d'abord à celle de la dualité des expériences non-perceptuelles ? James laisse à son lecteur le soin d'établir ce raccord, et cette abstention est bien suspecte, car les deux questions sont tellement voisines qu'on éprouve quelque peine à les distinguer et qu'il arrive à James lui-même, on s'en souvient, de passer par mégarde de l'une à l'autre. La séparation des deux questions n'offre évidemment de sens que si l'objectivité des expériences non-perceptuelles est conçue autrement que l'objectivité physique des choses qu'elles sont dites représenter. Seulement, cette différence même va nous mettre en présence, quand nous voudrions raccorder les deux théories, d'un double dualisme épistémologique. D'une part en effet, la théorie de la connaissance représentative assimile formellement et constamment la relation de l'objet physique et de l'idée qui le représente à celle de l'objet pensé et de la pensée d'un objet : l'idée — c'est-à-dire, bien entendu, l'image — joue par rapport à la chose le rôle de sujet pensant, c'est elle qui est le *knower*, elle qui « a dans l'esprit »² l'objet connu. Voilà le dualisme épistémologique expressément établi entre l'objet physique et l'idée. Mais d'autre part l'idée, considérée indépendamment de l'objet physique qu'elle représente, offre déjà une dualité, due aux contextes différents dans lesquels on peut la prendre, et cette dualité, ne pouvant être celle du physique et du mental puisque justement il est fait ici abstraction des objets physiques, sera nécessairement elle aussi la dualité épistémologique du sujet connaissant et de l'objet connu. Ainsi l'idée, qui joue le rôle de sujet pensant par rapport à

1. C'est ce que James, se référant à sa propre théorie antérieure du « courant de la conscience », avec ses états transitifs et ses sentiments de passage, appelle maintenant la *co-conscious transition* : c'est là la forme suprême de relation qui nous soit donnée, la forme immédiatement supérieure qui serait celle de la continuité des consciences entre elles échappant à notre expérience. Voir *A World of pure exp.*, § II (*R. E.*, p. 44 et suiv.) ; *The thing and its relations*, § I (*ibid.*, p. 93 et suiv. ; reproduit aussi dans *A pluralistic universe*, London, Longmans and Green, 1909, Appendix A, § I, p. 348-350 ; trad. fr. sous le titre de *Philosophie de l'expérience*, Paris, Flammarion, 1910, p. 328-330).

2. *R. E.*, p. 61 (*Id. de vér.*, p. 95).

l'objet physique, va comporter à son tour la dualité épistémologique : ce sujet pensant présentera une objectivité idéale due à ses rapports contextuels aux autres objets de pensée¹. Pareil dédoublement du dualisme épistémologique ne comporte aucune signification, étant même à peine concevable. Sans compter qu'il revient à interposer entre l'acte de pensée et le monde physique une sorte de troisième terme, qui ressemble étrangement à ces idées représentatives que James prétendait exclure². Ressemblance qui s'accusera si l'on se rappelle comment James, reprenant la théorie tainienne des réducteurs, ramène le monde objectif idéal à un monde objectif réel seulement plus faible.

Nous ne serons pas plus heureux si nous cherchons comment la théorie du double contexte en général peut se concilier avec une théorie réaliste de la connaissance. Le dédoublement de l'expérience pure en choses et en pensées peut en effet s'interpréter comme un dédoublement réel ou un dédoublement idéal. Dans le premier sens, cela signifierait qu'une même matière première, étoffe neutre, donne naissance ultérieurement à deux natures distinctes, comme un protoplasme primitif encore indifférencié peut être l'origine commune des deux règnes animal et végétal. Ce ne peut être le sens de James, car nous reviendrions ainsi à une forme nette de dualisme ontologique, et l'identité de la conscience et des choses ne serait, tout au plus, qu'une identité spécifique originelle, nullement une identité numérique. Il faut donc adopter l'autre interprétation, et c'est bien ce que fait James : « Aucun dualisme du représenté et de la représentation ne réside dans l'expérience *per se*. Dans son état pur, c'est-à-dire prise isolément, il n'y a en elle aucune scission entre la conscience et ce dont il y a conscience. Sa subjectivité et son objectivité ne sont que des attributs fonctionnels, qui se réalisent seulement lorsque l'expérience est

1. Nous avons donc maintenant non plus un double, mais un triple contexte, ainsi que James en convient accidentellement dans le passage suivant : « Ce qui empêchera d'abord le lecteur de voir que ces expériences non-perceptuelles ont une objectivité aussi bien qu'une subjectivité, ce sera sans doute l'intrusion dans son esprit de *percepts*, ce troisième groupe d'associés avec lesquels les expériences non-perceptuelles sont en relations, et que dans l'ensemble elles « représentent », étant par rapport à lui comme des pensées par rapport à des choses » (*R. E.*, p. 16-17).

2. *R. E.*, p. 11-12.

« prise », c'est-à-dire exprimée, deux fois, considérée respectivement avec ses deux contextes différents, par une nouvelle expérience rétrospective, dont toute cette complexité passée forme maintenant le contenu tout frais »¹. Seulement, une théorie réaliste de la connaissance comporte-t-elle la possibilité de ce dédoublement idéal ? Ce souvenir du passé disparu s'explique pour qui distingue l'activité de la pensée des pures données de l'expérience. Mais pour qui n'admet rien d'autre que le donné pur, comment peut-il y avoir connaissance du passé, c'est-à-dire de ce qui *n'est pas donné*² ? Que signifie bien cette expression d'« expérience rétrospective » ? James répondrait sans doute que c'est un fait que nous nous souvenons du passé, et que par suite le souvenir se présente à nous comme une « expérience ». Seulement la question serait de savoir si ce fait est explicable, ou même seulement exprimable, en termes d'« expérience pure » : *ce qui est passé est présent, ce qui n'est pas donné est donné* : voilà comment le souvenir sera exprimé en langage réaliste. Dira-t-on que cette contradiction même est dans les choses, puisqu'en fait nous nous souvenons ? Mais encore une fois, il s'agit de savoir si nous exprimons correctement un fait quand nous l'exprimons en termes contradictoires. *Ce qui n'est pas donné est pensé* : voilà qui n'est ni contestable comme fait ni contradictoire comme expression. La contradiction apparaîtra dès que nous voudrons ramener la pensée elle-même à un donné, ce qui transformera la seconde formule en la première. Et la contradiction même où nous conduit cette réduction de la pensée à une « expérience » est une raison suffisante pour nous l'interdire. La difficulté apparaîtra d'une façon plus précise si nous examinons de plus près le texte de James qui vient d'être cité. L'expérience passée jointe à ses contextes forme, dit James, « le contenu tout frais » de l'expérience rétrospective actuelle. Pour que cela signifîât quelque chose, il faudrait admettre que l'idée actuelle comporte déjà la distinction du contenu et de l'activité pensante : je pense *maintenant* une expérience *passée*. Or James nie expressément

1. *R. E.*, p. 23. On reconnaît là une idée déjà présentée dans les *Principles of Psychology*, t. I, p. 337-340 : chaque pensée « possède » la pensée précédente et, par là, la totalité des pensées passées ; ainsi s'expliquerait, d'une manière purement empirique, que le *Je* connaisse le *Moi*.

2. « Le champ instantané du présent est à tous moments ce que j'appelle l'expérience « pure ». (*R. E.*, p. 23).

qu'une expérience *actuelle* comporte un tel dédoublement. Celui-ci pourra sans doute s'établir plus tard, par une nouvelle rétrospection sur l'expérience rétrospective ; mais, quand cette première expérience rétrospective est là, elle est encore indifférenciée, neutre, un simple *cela*, comme dit James. Dès lors, on voit mal ce que cette prétendue « expérience rétrospective » ajoute à l'expérience passée sur laquelle elle porte, puisqu'en tant qu'actuelle elle n'est encore rien de plus que son propre contenu¹, et que ce contenu n'est lui-même rien d'autre que l'expérience passée avec ses contextes. Sans doute, elle ajoute à l'expérience passée les contextes où elle l'insère. Mais pourquoi cette expérience rétrospective aurait-elle sur l'expérience passée le privilège de pouvoir embrasser une complexité d'éléments ? Pourquoi, à moins que le même nom d'expérience pure ne désigne deux choses aussi différentes que le donné élémentaire et l'acte de penser ce donné, c'est-à-dire de le prendre dans un réseau de relations ? En d'autres termes, la théorie du double contexte présenterait un sens si, réservant la dualité épistémologique du donné et de l'activité pensante, on n'appliquait la théorie qu'au seul donné : on comprendrait alors que la pensée pût considérer le donné de diverses manières, et le mettre en relations d'une façon ou d'une autre avec ses voisins. Ce qu'il y a de paradoxal dans la théorie de James, c'est que, ramenant les actes de pensée à la réalité concrète du donné, il ne disposera, pour effectuer le dédoublement d'une expérience pure, que d'une autre expérience pure exactement homogène à la première. Que cette difficulté ne l'ait pas arrêté, cela tient justement à son tempérament réaliste, qui ne lui permet même pas de mettre en question l'assimilation de la pensée à un donné : dès lors la théorie du double contexte, puisqu'elle paraît valable pour la

1. Si le texte que nous avons cité ne paraît pas suffisamment explicite sur ce point, en voici un où il est déclaré formellement que, dans le présent, l'expérience pure est tout entière contenu, l'acte de penser ce contenu n'étant que ce même contenu considéré ultérieurement, par une expérience rétrospective, dans un autre contexte : « Et l'acte de penser ce contenu, la conscience que j'en ai, que sont-ils ? Sont-ce au fond autre chose que des manières rétrospectives de nommer le contenu lui-même, lorsqu'on l'aura séparé de tous ces intermédiaires physiques, et relié à un nouveau groupe d'associés qui le font rentrer dans ma vie mentale, les émotions p. ex. qu'il a éveillées en moi, l'attention que j'y porte, mes idées de tout à l'heure qui l'ont suscité comme souvenir ? Ce n'est qu'en se rapportant à ces derniers associés que le phénomène arrive à être classé comme *pensée* ; tant qu'il ne se rapporte qu'aux premiers il demeure phénomène *objectif* » (R. E., p. 214).

perception, devra pouvoir être étendue à l'image qui n'est qu'une perception plus faible, et à l'idée qui n'est qu'une image plus schématique. Il ne s'aperçoit pas qu'au contraire la théorie ne peut s'appliquer aux données concrètes de la perception qu'à la condition que celles-ci puissent être idéalement dédoublées par l'activité d'une pensée distincte d'elles-mêmes et capable de les organiser en deux systèmes différents.

V. Avec l'explication de la connaissance représentative devrait s'achever la théorie du double contexte, si ce dont James se proposait de rendre compte par elle était vraiment, comme il l'annonçait d'abord, la dualité du sujet et de l'objet de la connaissance. Or dans ses deux opuscules sur la conscience, il étend aussi sa théorie aux cas de sentiment ; et même un article complémentaire est spécialement consacré à montrer que les faits affectifs, loin d'être purement spirituels, peuvent être eux aussi rapportés à deux contextes différents. Nous n'examinerons pas comment James applique sa théorie au cas du sentiment, ce qui nous entraînerait dans une analyse trop longue et peu instructive¹. Nous voudrions seulement, en nous appuyant sur les textes consacrés à cette question et sur

1. On se contentera de donner ici un simple répertoire des arguments invoqués pêle-mêle par James, et dont on n'aura pas de peine à remarquer l'incohérence. 1° La théorie James-Lange de l'émotion montre que celle-ci n'est pas purement mentale; d'ailleurs toutes nos douleurs sont localisées (*R. E.*, 142 ; 220-221). 2° Les adjectifs qui marquent les valeurs émotionnelles sont appliqués tantôt au sujet, tantôt à l'objet : « vision horrible » ou « vision d'une chose horrible » (34-35 ; 143-144 ; 217-218). 3° Les valeurs émotionnelles sont à la fois physiques, en tant qu'elles agissent physiquement sur cette partie du monde physique que sont nos corps, et mentales, en tant qu'elles restent inertes à l'égard du reste du monde physique (149-151 ; 153). 4° Elles sont ambiguës, parce qu'elles sont actives dans les deux contextes à la fois, quoique jamais avec autant de force que les choses physiques (34). 5° C'est par leur valeur émotionnelle que dans l'esprit, les choses qui n'agissent pas par leurs propriétés physiques, exercent cependant une action énergétique sur leurs voisins (151-152). 6° Les faits affectifs ont un caractère « hybride » ou « amphibie », participant encore de l'indifférenciation première des expériences pures, et faisant obstacle à qui voudrait n'admettre dans le monde qu'un *status* physique et un *status* mental nettement séparés (140-141 ; 151). 7° Ce caractère hybride appartient aussi, d'ailleurs, aux qualités secondes, au mouvement, à l'espace et au temps, à l'efficacité causale, aux relations, lesquels sont rapportés par les philosophes tantôt au sujet, tantôt à l'objet (30-33 ; 144-147 ; 219-220).

quelques autres connexes, relever encore une fois, mais d'une manière nouvelle, avec quelle imprécision James conçoit le dualisme qu'il se propose d'expliquer. Jusqu'ici, l'imprécision venait surtout de la confusion entre le dualisme épistémologique et le dualisme psycho-physique. Dans le cas des faits affectifs, il est bien évident qu'il ne peut plus être question du dualisme épistémologique. De fait, quand au début de son article sur les faits affectifs James résume sa théorie du double contexte, celle-ci est nettement présentée comme une explication du dualisme psycho-physique : « Il n'y a pas pour les pensées d'étoffe différente de celle des choses, disais-je ; mais le même et identique fragment d' « expérience pure »... se présente alternativement comme un « fait de conscience » ou comme une réalité physique, selon qu'il est pris dans un contexte ou dans un autre »¹. Seulement, ce que nous gagnons en clarté sur ce point, nous le reperdons largement par ailleurs. D'abord parce que rien n'est plus indécis que les caractères par lesquels James définit l'opposition du physique et du mental. Ensuite parce que la manière dont il conçoit cette opposition nous ramène quelquefois, aux termes près, justement à ce dualisme ontologique qu'il combat. Justifions ces deux affirmations.

Si la théorie du double contexte rejette l'interprétation traditionnelle de l'opposition du physique et du mental, conçus comme deux réalités hétérogènes, du moins ne conteste-t-elle point cette opposition même, puisque c'est elle au contraire qu'elle a pour fonction d'expliquer. Comment James la conçoit-il donc ? Il retient d'abord l'opposition classique de l'externe et de l'interne, du monde objectif accessible à tous et de la biographie individuelle. Mais sur cette opposition viennent s'en greffer d'autres. Celle qui revient le plus souvent est celle de l'action énergique dont sont capables les phénomènes physiques, et qui les met en contraste avec l'inertie dont font preuve les mêmes phénomènes considérés sous leur aspect mental. « Le point central de la théorie de l'expérience pure, c'est que les mots d' « externe » et d' « interne » désignent deux groupes dans lesquels nous rangeons les expériences selon la manière dont elles agissent sur leurs voisines. Chaque « contenu », comme *dur* par exemple, peut être attribué à l'un et l'autre groupe. Dans le groupe externe, il est « fort », il agit d'une manière « énergétique » et agressive. Là,

1. *R. E.*, p. 137-138.

tout ce qui est dur intervient dans l'espace qu'occupent ses voisins. Il les attaque, est impénétrable pour eux; et nous appelons alors la dureté une dureté physique. Dans l'esprit au contraire, la chose dure n'est nulle part en particulier, elle n'attaque rien, elle se répand à travers ses voisins mentaux, pour ainsi dire, et les pénètre. Quand nous les prenons, elle et ses voisins, dans ce groupe, nous les appelons « idées » ou « sensations » ; et le fondement de la distinction des deux groupes est la différence dans le type de relations réciproques, l'impénétrabilité mutuelle d'une part, et le défaut d'intervention et d'interaction physique de l'autre »¹. Faut-il prendre à la lettre cette opposition de l'activité et de l'inertie ? James paraît plutôt songer, quand il parle de l'inertie du groupe psychique, à une activité spécifiquement mentale, d'une autre espèce que les énergies physiques, mais capable tout comme elles d'agir avec une extrême force, et qui appartiendrait aux valeurs affectives². Mais il lui arrive aussi de dire que cette énergie mentale agit également dans le monde physique, quoique avec une moindre force que les énergies physiques³, si bien que le mental se voit maintenant doué d'une activité physique et non plus seulement mentale. Et il arrive encore que l'inertie — ou l'activité — mentale soit assimilée à une énergie physique infinitésimale et d'ailleurs problématique, par laquelle les pensées agiraient sur le cerveau⁴. — Mais, quelque confuse

1. *Ib.*, p. 139-140. Cf. encore p. 32-33.

2. *Ib.*, p. 151 : « Quoique dans ce groupe [mental] il soit vrai que les choses n'agissent pas l'une sur l'autre par leurs propriétés physiques, ne mordent pas l'une sur l'autre, ou ne se mettent pas le feu l'une à l'autre, elles agissent pourtant l'une sur l'autre de la manière la plus énergique par ces mêmes caractères qui sont si inertes en dehors du corps propre », à savoir par leur valeur affective. Cette notion d'activité mentale n'est pas non plus très nettement caractérisée. Dans le texte que nous citons, ce sont essentiellement les valeurs affectives qui règlent le cours des pensées. Mais ailleurs, dans une note sur cette même question (*The experience of activity*, dans *R. E.*, p. 184, n. 1), James déclare que les pensées agissent les unes sur les autres « lorsque l'activité est purement associative aussi bien que lorsqu'il y a effort ».

3. *R. E.*, p. 34 : « Il y a une classe particulière d'expériences auxquelles, que nous les prenions comme subjectives ou comme objectives, nous assignons leurs deux natures comme attributs, parce que, dans les deux contextes, elles affectent leurs associés activement, quoique dans aucun d'eux tout à fait aussi « fortement » ou aussi vivement que les choses s'affectent l'une l'autre par leurs énergies physiques. Je fais ici allusion aux *appréciations* ».

4. *Ib.*, p. 228 : La salle, considérée comme expérience psychique,

que soit cette manière d'opposer le physique et le mental, ce n'est pas encore la seule qu'on trouve chez James. Il oppose aussi un monde soumis à des lois strictes, et un monde où les relations sont lâches et capricieuses. « Certains assemblages ont le curieux entêtement (*stubbornness*), pour emprunter le terme de Royce, du fait ; d'autres montrent la fluidité de la fantaisie — nous les laissons aller et venir comme il nous plaît... Les deux collections, la première celle de ses associés rigoureux, et la seconde celle de ses associés libres, ne peuvent manquer d'être mises en contraste »¹. Tandis que le monde physique est essentiellement le règne du déterminisme, le monde mental se caractérise par l'absence de lois : « Autour de ce noyau de réalité, la pure rhapsodie du monde des fictions, avec ses relations inconsistantes, fait l'effet d'une vague traînée de nuages. Dans les nuages, toutes sortes de règles sont violées qui sont suivies dans le noyau »². Pour James, cette opposition est étroitement liée à la précédente³, son imagination réaliste lui représentant toujours l'esprit comme une sorte de fumée à la fois impondérable et capricieuse ; et, de fait, l'imprécision que nous avons signalée alors se retrouve ici sous une autre forme : de même qu'on pouvait se demander si le psychique est totalement inerte, ou s'il ne l'est que physiquement, de même on peut se demander si l'indéterminisme des phénomènes mentaux est absolu⁴, ou s'il signifie seulement qu'ils obéissent à d'autres lois que les lois physiques. Pourtant, les deux oppositions ne coïncident pas, et même elles conduisent à opérer de façons différentes la sépa-

« n'exerce de force physique que sur nos seuls cerveaux, et beaucoup d'entre nous nient encore cette influence ; tandis que la salle physique est en rapport d'influence physique avec tout le reste du monde ».

1. *Ib.*, p. 21-22.

2. *Ib.*, p. 33-34.

3. Ce lien apparaît nettement dans le passage suivant : « Pour autant, au contraire, qu'elles sont fugitives, inertes physiquement, que leur succession ne suit pas d'ordre déterminé, mais semble plutôt obéir à des caprices émotifs, nous en faisons un autre groupe que nous appelons le monde psychique » (*ib.*, p. 230).

4. Plus d'un texte autoriserait en effet cette interprétation. « Là, il n'y a pas de lois de Newton auxquelles le mouvement obéisse » (*ib.*, p. 34). A propos du vaste nuage des expériences entièrement subjectives — songes, joies, souffrances, désirs — James déclare : « Il est probable que de toute éternité, il sera à jamais impossible d'en tirer un système organisé quelconque » (*ib.*, p. 66 ; ou *Id. de vér.*, p. 99, note).

ration du physique et du mental. Avec la dernière, le mental se réduit à ce qu'il y a de plus lâche dans l'esprit, à la rêverie vague et incohérente : car les relations logiques, les souvenirs, les perceptions, bien qu'aucun d'eux ne soit physiquement actif, présentent du moins assez d'« entêtement ». Ainsi cette nouvelle opposition, non seulement n'est guère plus précise que la précédente, mais ne s'accorde pas toujours avec elle. — Signalons enfin, sans insister sur les discordances qui sautent aux yeux, que l'opposition du physique et du psychique est aussi quelquefois assimilée, soit à celle du donné brut et de l'interprétation qui s'y ajoute¹, soit à celle de l'univers extérieur et du corps propre². On pense bien que nous ne reprocherions pas à James, loin de là, d'avoir distingué plusieurs sens dans l'opposition traditionnelle du physique et du mental. Ce que nous lui reprochons au contraire, c'est d'avoir confondu ces différents sens, en les présentant pêle-mêle comme s'ils n'en faisaient qu'un.

Non seulement James conçoit le dualisme psycho-physique de plusieurs manières qui s'accordent mal, mais certaines d'entre elles nous ramènent à un dualisme ontologique mal dissimulé. Déjà il ne faudrait pas forcer beaucoup le sens des textes pour glisser de l'identité numérique du physique et du mental, pièce essentielle de la théorie du double contexte, à leur identité spécifique, c'est-à-dire à la conception d'une étoffe primitivement neutre se différenciant ultérieurement, conception qu'on pourrait appeler aussi bien dualiste que

1. « Qui peut faire la part, dans la table concrètement aperçue, de ce qui est sensation et de ce qui est idée ? L'externe et l'interne, l'étendu et l'inétendu, se fusionnent et font un mariage indissoluble » (*R. E.*, p. 216-217). Texte analogue p. 29-30.

2. *Ib.*, p. 221-222 : « Le corps de chacun de nous offre un contraste pratique presque violent à tout le reste du milieu ambiant. Tout ce qui arrive au dedans de ce corps nous est plus intime et important que ce qui arrive ailleurs. Il s'identifie avec notre moi, il se classe avec lui. Ame, vie, souffle, qui saurait bien les distinguer exactement ? Même nos images et nos souvenirs, qui n'agissent sur le monde physique que par le moyen de notre corps, semblent appartenir à ce dernier. Nous les traitons comme internes, nous les classons avec nos sentiments affectifs ». P. 149-150 : « Pour autant, donc, que le monde physique signifie un ensemble de contenus qui déterminent l'un dans l'autre certains changements réguliers, la collection entière de nos attributs appréciatifs doit être traitée comme tombant en dehors de lui. Si nous entendons par nature physique tout ce qui est situé au delà de la surface de nos corps, ces attributs sont inertes à travers l'étendue entière de la nature physique. »

moniste, et qui en tout cas nous installerait sur le plan ontologique. Nous avons vu, en effet, qu'il est difficile, avec une théorie radicalement réaliste de la connaissance, de maintenir l'idéalité de la différenciation. De plus, James résume souvent sa thèse, notamment dans ses conclusions, en disant que les pensées et les choses sont faites « de la même étoffe »¹ expression assurément ambiguë, et qui fait même songer à une homogénéité d'essence² plutôt qu'à une identité numérique, Et que dire encore du passage où il place, entre le *status* physique et le *status* mental, le « *status* ambigu ou amphibie »³ des expériences affectives encore indifférenciées ? Sans insister davantage sur cette équivoque, nous voudrions surtout examiner la manière dont James prévient une objection possible⁴. L'objection est celle-ci : si c'est le même et identique fragment d'expérience qui est pris tantôt comme chose, tantôt comme pensée, comment peut-il présenter des propriétés aussi différentes dans les deux cas ? La réponse de James est curieuse. Lui-même insiste sur le contraste de ces caractères, et il l'explique par la simple différence des contextes. Ce qui présenterait un sens si les *autres* éléments

1. Notamment *ib.*, p. 37, 233.

2. La conclusion de *La notion de conscience* invite même à cette interprétation : « En fin de compte, les choses et les pensées ne sont point foncièrement *hétérogènes*, mais elles sont faites d'une même étoffe » (p. 233). C'est nous qui soulignons, ainsi que dans le passage suivant qui montrera le glissement, *sinon* d'une thèse à l'autre, en tout cas d'une expression nette à une expression équivoque de la thèse de l'identité numérique. Il s'agit de la transition entre le cas de la sensation, où l'identité numérique ne présente pas de difficulté, et les autres cas où elle n'est pas si facile à défendre. L'actualité présente des choses, dit James, « est homogène, et *non pas seulement homogène, mais numériquement une*, avec une certaine partie de notre vie intérieure. Voilà pour la perception extérieure. Quand on s'adresse à l'imagination, à la mémoire ou aux facultés de représentation abstraite... je crois que la même *homogénéité essentielle* se dégage » (p. 212-213) : homogénéité essentielle, c'est-à-dire communauté de nature ; on passe maintenant sous silence l'identité numérique.

3. *Ib.*, p. 152. Cf. p. 140-141 : « Dans un tel monde, le *status* mental ou physique de chaque fragment d'expérience serait sans équivoque. Quand il serait actif, il figurerait dans le groupe physique, quand il serait inactif, dans le groupe mental. Mais l'univers où nous vivons est plus chaotique que celui-là, et il y a place en lui pour le groupe hybride ou ambigu de nos expériences affectives ». Cf. aussi p. 219-220 : « Nos sensations intimes conservent encore de cette ambiguïté... Il est des états de vertige où nous retombons encore aujourd'hui dans l'indifférenciation première. »

4. *Ib.*, p. 27-34.

qui composent les deux contextes étaient de nature différente ; mais comme ils sont *tous* de même nature, on ne voit pas d'où proviendrait la différence des contextes. Un feu réel, dit James¹, brûle un bâton réel et est éteint par de l'eau réelle, tandis qu'un feu mental peut indifféremment brûler ou ne pas brûler un bâton mental, indifféremment être éteint ou non par de l'eau mentale, et n'a pas plus d'action sur un bâton réel que de l'eau réelle n'en a sur lui. Or, cela se comprendrait tout naturellement si, selon l'usage, on distinguait ontologiquement les objets physiques et les images mentales. Mais puisque la thèse de James consiste justement à repousser cette distinction, il en résulte que le bâton avec lequel le feu est en relations doit être considéré comme numériquement le même dans ma pensée et dans le monde physique, et dès lors l'action du feu sur le bâton ne peut être que la même dans les deux cas, puisqu'à vrai dire les deux cas n'en font qu'un. En d'autres termes, James croit placer le feu dans deux contextes différents quand il l'unit à un bâton réel et quand il l'unit à un bâton mental, ce qui expliquerait les propriétés différentes que peut présenter le même feu. Mais il est bien évident qu'en affirmant ainsi la thèse de l'identité numérique au sujet du feu, on la nie par là même au sujet du bâton. James répliquerait sans doute que la différence des contextes ne tient pas à la différence des *termes* qui les composent, mais à la différence des *rapports* entre ces termes². Seulement, s'il y a quelqu'un qui n'ait pas le droit d'invoquer ici pareille distinction, c'est bien celui dont la théorie réaliste de la connaissance insère les relations à l'intérieur du contexte lui-même, dont elles deviennent éléments constitutifs. En résumé, la thèse de James n'est plus séparée du dualisme ontologique que par l'épaisseur d'un mot. Les dénominations étant libres, il est permis d'appeler du même nom le feu et l'idée du feu et, quand on vous objecte les différences entre le feu réel et le feu mental, de se tirer d'affaire en baptisant cela une dualité de contextes. Mais ni le choix d'une dénomination unique ne constitue une preuve d'unicité, ni une différence de contextes n'est intelligible dans une théorie qui étend

1. *Ib.*, p. 32-33. Textes analogues p. 139-140, 227-231.

2. *Ib.*, p. 231 : « Les deux genres de groupes sont formés d'expériences, mais les rapports des expériences entre elles diffèrent d'un groupe à l'autre ». P. 30 : « La différence entre l'étendue objective et l'étendue subjective est seulement une différence de relations à un contexte ».

le dédoublement à la totalité des expériences pures, en comprenant les relations elles-mêmes parmi ces expériences. Dans les nombreux passages où James oppose ainsi les caractères du physique et du psychique, sa thèse n'a donc de sens que si on la ramène à la thèse classique du dualisme ontologique. Si nous appliquons le criterium pragmatiste : *selon qu'on choisit l'une ou l'autre de ces thèses, quelle différence en résulte-t-il pour la pratique ?* nous les trouverons indiscernables. Et ce n'est pas encore assez dire, car la thèse de James a, par rapport à sa rivale, l'infériorité d'être moins bien habillée, l'expression de « double contexte » dont on l'affuble n'offrant plus ici aucune signification.

Par sa théorie du double contexte, James se proposait de rejeter et le dualisme épistémologique des kantien, et le dualisme ontologique des psychologues. Il n'a réussi, ni à supplanter ce dernier auquel il finit pas revenir lui-même, ni à chasser le premier, les principales obscurités de sa théorie provenant justement de ce qu'il l'a méconnu. L'examen de cette théorie a du moins présenté pour nous cet intérêt, de rendre manifeste, sur l'exemple concret d'une doctrine, les difficultés qu'entraîne le préjugé réaliste. C'est ce préjugé qui nous explique les deux glissements successifs auxquels nous avons assisté. D'abord le glissement du dualisme épistémologique au dualisme psycho-physique, résultat d'une imagination réaliste pour laquelle le premier n'offre de sens que dans la mesure où il se traduit dans le second. Ensuite, dans le dualisme psycho-physique lui-même, le glissement de son interprétation bicontextuelle à son interprétation ontologique, imposé par une théorie réaliste de la connaissance qui, mettant les relations sur le même plan que les termes, doit finalement assimiler les différences de relations à des différences ontologiques.

Vu

le 2 Juillet 1933

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

H. DELACROIX.

Vu

ET PERMIS D'IMPRIMER

*Le Recteur
de l'Académie de Paris*

Pour le Recteur,
L'Inspecteur de l'Académie,

J. PERRON

TABLE DES CHAPITRES

	Pages
INTRODUCTION	1
Chapitre I. — PHYSIQUE ET MENTAL	25
Chapitre II. — L'IMAGE	61
I. La sensation et l'objet	61
II. La notion de corps propre.....	81
III. Rôle du corps dans la perception	98
Chapitre III. — LA PENSÉE	115
I. La pensée réfléchie	115
II. L'automatisme mental	145
III. La pensée individuelle	169
Chapitre IV. — LA VOLONTÉ	199
I. La décision volontaire	199
II. Le mouvement volontaire	222
Chapitre V. — LE SENTIMENT	253
I. Le sentiment et la pensée	253
II. Le sentiment et l'organisme	284
CONCLUSION	315
APPENDICE. — Les rapports du physique et du mental dans le « monisme neutre »	343
I. L'analyse des sensations de Mach.....	346
II. La théorie de la conscience de James.....	372

